SAMBODHI

(QUARTERLY)

VOL. 3 JULY-OCTOBER 1974 NO. 2-3

EDITORS

DALSUKH MALVANIA

DR. H. C. BHAYANI

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY AHMEDABAD 9

CONTENTS

A MODERN UNDERSTANDING OF ADVAITA VEDĀNTA

1. THE ABSOLUTE AS PURE CONSCIOUSNESS

Kalidas Bhattacharya

A

Essence and accident taken together, the person called 'I' is an individual unit consisting of a body, a mind and what will be shown as its essential presupposition—pure subjectivity, called also pure consciousness. Not that the particular body and mind and that pure consciousness remain side by side in clear distinction, nor as even half distinct from one another, from the beginning. It is given as almost a homogeneous unity, from out of which the three, with all the sub-stages involved, are only progressively distinguished out through a sort of deepening of reflection, much as what happens when *forms* are distinguished from out of a given situation. In a given situation, at the unreflective level, neither forms nor the residuary matter stand distinguished, even so much as half distinguished; and when subtler forms progressively unfold themselves in their respective autonomy — autonomy implying that the forms discovered at each stage can be imagined and tackled by themselves—every lower stage is, from the point of view of this distinguishing, understood as one where the form had stood undistinguishedly fused, and the residuary matter = the-fused-state-*minus*-the-form-distinguished appears as never realizable in its autonomy but only as *indefinite*, speakable only in terms of the form distinguished — as what the form *is not* — its positivity (not denied) being only spoken of as a dark indefinite positive base which that form had somehow been dragged into and fused with. In other words, phenomenologically, matter as such is but the self-negation

of form, and whatever positivity it has is only that of the unreflective given situation which just *was* positive, there being no question as to why it was so. The relation between body and the world, between mind and body and between pure consciousness and mind has to be understood in the same manner. This is unlike any ordinary case of distinguishing where when *X* is distinguished out the remainder is understood as a clear positive definite *Y* equivalent to the given situation *minus X*. Dissociation of the stages of freedom, as thus of a different sort, can be best represented by saying that what is now dissociated had earlier, by an inscrutable act of self-negation, deformed itself positively as the given that was started from. This is the Advaita principle of *ajñāna* details of which, however, will be taken up later.

The given that is started from is the ordinary world of things. What is first distinguished out of it, as more subjective and, therefore, free so far, is one's body. Body which is otherwise a thing among things of the world called Nature or world of objects *(jaḍa)* is yet in a way not in it. Somehow it enjoys a priviledged position. If the world is an *object* of experience to a *subject* that experiences it, body as the *medium* of this experience finds a distinct position for itself which is as much in that world of objects as not in it. When an object finds itself to be a medium (means), to that extent it transcends the world and feels drawn toward the subject that uses it as a means. As a matter of fact, in that aspect it is felt as *I*, which is never the lot of any other physical thing of the world. Other things of the world can at most be *mine*, never felt as *I*. Being in the world, the body equally transcends it.

This relative subjectivity of body is evident in other ways too. The absolute distance and direction of everything and, for that very reason, their distances and directions in relation to one another are due ultimately to the reference of each to my body; and add to this the more intriguing phenomenon that my body is not a mere point—and, what is still more

intriguing, that even its different parts have distances and directions relatively to one another—and what it all points to is that when this body is considered as the centre of all reference it is somehow understood as other than a spatial object, though there is no denial at the same time of its being in the space of the world. It follows that space in which body finds itself is itself to be understood in some necessary reference to the body that is so far non-spatial. Not merely that; anything that is called 'this' is so only in relation to my body, and as this body too is often called 'this' there is no escape from the phenomenological conclusion that it is subjective relatively to every thing of the world. The so-called *objective this* is only another name of the *self-identity* of the thing miscalled that way and falling considerably short of the full meaning of the term, the full meaning being 'present before me'.[1] Body, in short, is as much in the space we perceive as not in it. Phenomenologically, this is more evident when it is a question of body as felt from within.[2]

Mental status (*vṛttis,* better, *antaḥkaraṇa-vṛttis*) come next to be distinguished in their freedom from this bodily subjectivity. They are the states of cognition, feeling and will[3] that are not only felt as somehow dissociate from the corresponding objects—somehow standing at a distance—but also known that way explicitly when we introspect.[4] There

---

1 The so-called objective space with fixed positions, distances and directions of objects in a conceptual construction, a logical device.

2 *Vide* K. C. Bhattacharyya, *Studies in Philosophy*, Vol. II, 'Subject as Freedom', Chapter III, ed. Gopinath Bhattacharyya, Progressive Publishers, Calcutta. Indeed to K. C. Bhattacharyya I am indebted for all the central ideas developed in these chapters.

3 Unconscious traces (*saṁskāras*) as never intuitively distinguishable we keep apart.

4 Except, of course, in the case of *perception* where the mental and the physical coalesce. To introspection into perception there is no *percept* as a presentation other than the object perceived. Something like a mental percept is distinguished when an illusion is dete-

may be an order of relative subjectivity among them, and each of these may have phases relatively more toward the subject than others. But these questions we may ignore for the present. The main point here is that the mental is more subjective than the bodily. That mental states have a sort of subjectivity which is freer than that of body is almost universally recognised. If the behaviourists and others of their kin demur, let them note, first, that body itself is either mine or yours or his, and often even felt as *I*, *you*, or *he*, which is not necessarily the story of other things of the world, and, secondly, that though many statements of peculiar mental occurrences and behaviours can be reduced to ones that need not mean these, this does not affect other simpler statements which are not so reducible. Whether these simpler statements point or not to existent mental states as qualitatively different from physical ones depends entirely on the theory of meaning one upholds. Like most Indian thinkers, the Advaitin upholds the commonsense theory of meaning which is that whatever is spoken of in a way exists exactly that way, unless in particular specific cases there are reasons to the contrary.

These states are mental, but they are *objects* at the same time. Felt, in themselves, as relatively more subjective than either body or physical things, they are yet experienced as objects to, and discovered too that way by, introspection *(anuvyavasāya)*[5] or mental perception *(mānasa-pratyakṣa)*, as the case may be, quite in the same way as things of the world

as an illusion. Yet the illusory detected as illusory is not wholly dissociated from the space in which other things are. As corrected, it is indeed no longer assertable to be in that space—it cannot be asserted as the resident of the ordinary world—and yet, even then, its to be in that space, to be a resident of the ordinary world—is not wholly denied either.

5 This is what is called introspection in ordinary psychological literature. Very soon we shall be speaking of quite another sort of introspection which, as distinct from psychological introspection, will be called spiritual introspection (*sākṣi-jñāna*).

re experienced in—and one may add, though unnecessarily, 'as discovered that way by'—the primary first order cognition. Mental states which are primary cognitions are said to be objects to *introspection,* and other states which are non-cognitive—feelings and wills, for example—are objects for mental perception. There is, of course, a difference of opinion among the Advaitins regarding whether mental perception is itself a case of introspection or not.

Mental states are objects. Yet, not only as experienced at the primary unreflective stage but even discovered by introspection, they evince relative freedom, forming a class apart from other things of the world and also from body. When I am introspectively aware of my cognition of *X*, where that *X* is a thing of the world, no doubt that *X* too appears before the introspection, but that it does only as loosely attached to that cognition, tending all the while to slip from it, attention being focussed more on the cognition side than on it; and what all this means is that the mental side not only demands a sort of freedom but has actually half attained it. We may feel more assured of this if we distinguish this act of introspection from another of its kind where, instead of being aware of the cognition-of-an-object, we are aware rather of the object-as-cognised. The object in this latter case stands more in the focus and cognition hangs on to it adjectivally in order just to bring to the focus of reflection characters of the object that were not noticed before.

If this latter type of reflection is also called 'introspection' as it has been by some, it would be introspection of a new kind altogether. It is either merely a better, though second-level, cognition of the very object of the first level, with some of its features now revealed for the first time—in which case it is widely different from what we normally understand by the term 'introspection', being similar to that only in so far as it is reflective, *or* it would mean mere abstraction of the *knownness* of the object that was known, asserting that know-

ness as only a property of the object. In the former case the very use of the term 'introspection' might be questioned, but in the latter case the use is not illegitimate because, after all, this awareness is one of knownness. But, then, the object of this awareness, the knownness of the object of primary cognition, is not revealed as subjective relatively to that earlier object, not revealed, in other words, as livingly dissociated from that object. The only introspection that reveals its object as yet relatively subjective that way is the awareness of my primary *cognition* of an object, where the distinctive object of the introspection is that *cognition* (not that object), though with its erstwhile object somehow both hanging on and slipping. This sense of the object of the primary cognition somehow both hanging on and slipping is precisely what we mean when we say that the cognition is being livingly dissociated from that object and so far standing as subjective relatively to it. The introspection that does not reveal this relative subjectivity of the primary cognition may be called psychological introspection *(anuvyavasāya)*, the type of introspection we find spoken of in common psychological literature. The type of introspection which, on the other hand, reveals that relative subjectivity of the cognition introspected may, in contrast, be called spiritual introspection[6] (*sākṣin*). It may be noted in passing that the reflective awareness of an object (not of its cognition)—apparently introspection of the first type—need not always refer to that object through the intervention of an intermediary like knownness or primary cognition: though reflective, it may refer straight to the object of the primary level. When there is such straight reference, reflective awareness is, in reality, introspection of the spiritual type (*sākṣin*). The illusory snake, for example, detected as illusory, is known straight, though reflectively. Reflective knowledge of snake *as illusory snake*, which is the same thing as the retrospective account of what it is in the original experience,

6 *Vide* K. C. Bhattacharyya, *Studies in Philosophy*, Vol. II. 'Subject as Freedom', Chapters I and II.

is taken as of the nature of spiritual introspection because, known as illusory or having been illusory, it is not so far known retrospectively as having been an object like other independent objects—and so far, one may say, though not correctly, as having been subjective--though its erstwhile experienced objectivity is not also explicitly denied. The retrospective reflective awareness of the illusory snake as having been illusory is to be called spiritual introspection for another reason : like the primary cognition which is normally introspected spiritually, the object here—that illusory snake—is revealed to the *sākṣin* direct, not through the intervention of any *vṛtti*.

B

That cognition as a mental state is nearer introspection is clear from another consideration also. It is that one finds is extremely difficult to distinguish between this cognition and introspection so far as their stuff is concerned—a thing we seldom experience in our primary cognition of worldly objects where between that cognition and the objects there is a clear distinction in stuff. Not that there is no stuff-distinction whatsoever between cognition and introspection. What we emphasize here is that there is a bit too much of similarity between the two. The Advaitin holds that cognition as a mental state is made, at least predominantly, of *sattva* which not only makes it phosphorescent but also works as a bridge-way from all that is object to subjectivity proper. If feelings and willings are also phosphorescent, they too are so far made of *sattva*, but they do not claim as much nearness to introspection as cognition does. While cognition, when introspected into, shows itself as dissociate from worldly objects and from relevant bodily states and proves that way its (greater) subjectivity, feelings and willings never show themselves as dissociate to that degree : if there is any question of dissociation from worldly objects it is oblique of a sort and from bodily states like organic sensations and general

coanaesthesia they appear to be as much free as not, perpetually alternating between freedom and fusion. Their stuff contains some dominant duller elements, called *rajas* and *tamas*.

Phosphorescence of cognition, or, for the matter of that, of any mental state, is entirely an objective property belonging to it. A cognition that is revealed to introspection as an object is revealed *ipso facto* as phosphorescent. Introspective awareness of cognition is thus widely different from its phosphorescence: introspection stands apart as subjective in relation to that phosphorescent cognition as an object. The cognition in question may indeed be subjective relatively to the thing that is cognised, but, assuredly, it is an object *vis-a-vis* introspection.

There is, however, a basic distinction, here too, between psychological and spiritual introspection. As awareness, both indeed are subjective *vis-a-vis* their objects. But because the object of psychological introspection is only *knownness* which is in no sense subjective, this type of introspection, in spite of being awareness and, so far, subjective, is *logically* as much an object too, like any cognition at the primary level. Spiritual introspection, on the other hand, dissimilar in this respect to any primary cognition, in so far as what it reveals it reveals as subjective, cannot itself be an object again to another ulterior awareness. Psychological introspection is on a par, so far, with ordinary cognitions, and one may not unreasonably claim that its existence has, therefore, to be known by another cognition which, now on a par with spiritual introspection (because its object is awareness as subjective) would refuse to be revealed by still another cognition. Spiritual introspection is self-revealing; logically, psychological introspection is not so.

It often appears that the Advaitin has taken *all* introspection to be self-revealing. If this is so, it is because he has not recognised any psychological introspection. *Anuvyavasāya*,

with him, is basically *sākṣi-jñāna*, the only difference between the two being that, because of some defect, *anuvyavasāya* is a temporary affair whereas, because of the absence of that defect, *sākṣi-jñāna* is, at least relatively, abiding.[7] More of this later. Unless otherwise specified, from now on we shall mean by 'introspection' the spiritual type only.

It may be noted that even in the absence of introspection we are aware of every primary cognition *unreflectively*. Assuredly, this unreflective awareness is more than mere phosphorescence of that cognition. For while many phosphorescent things may go unnoticed there is no case of a cognition that is not noticed immediately as it occurs even though no introspection has intervened. The whole thing may, however, be understood as follows :

Introspection not to intervene does not mean that it is not there. Introspection to intervene is no other than its showing itself *in proper form*, viz., as standing apart from the cognition as ever subjective and holding that cognition as an object; which, in turn, implies that before the said intervention it was there *in an improper form*, i.e. as undistinguishedly fused with the phosphorescent cognition. It is this undistinguished presence, called, from another angle, its reflection (*pratibimba*) on that cognition, which makes the cognition pseudo-conscious. Introspection to note it as an object is only another name for itself to be dissociated as a freer stage of subjectivity. From the point of view of dissociate introspection the primary cognition is to be under-

---

7 It is because of that very defect that psychological introspection (*anuvyavasāya*) fails to reveal anything except through a primary cognition (*vṛtti*) which stands directly as its object. Spiritual introspection (*sākṣi-jñāna*), on the other hand, can do this : not merely primary cognitions but illusory objects too are revealed directly by it; without the intervention of further *vṛttis*. As for *ajñānavṛtti*, it is absolutely the same as what may equally be called the object of *ajñānavṛtti*. If psychological introspection too reveals *vṛttis* direct, this is because in that aspect it is identical with spiritual introspection.

stood as its self-negation, as a symbolic representation (*nāma-rūpa*) of that pure subjectivity—as its *ābhāsa* as some Advaitins have held.[8]

While mental states are more subjective than bodily states and other objects, what is still more subjective is this introspection as freed from its fusion with those states. In a sense, it is subjectivity itself, for, unlike mental states, it is never an object to any further subjectivity. Introspection is never an object to another higher-order introspection. Why this is so we have seen in Section A. What more can be said about it is as follows :

Were introspection an object to another introspection there would be an unending series of introspection behind introspection, but no one feels that way. And if we have to stop anywhere, why not stop with the first of them ? [9] Nor can it be said that one and the same introspection folds itself into two, one looking upon the other as an object; for even then the introspection as *looking* would be felt as more of its real nature than the one *looked at*, so that the latter would only be a false double. Introspection as *spoken of* is also no genuine object. At the most it symbolizes itself as an object, its so-called objectivity being either felt as self-nullifying or understood only in the context of a past objective situation, as in retrospection. Future objective situation need not be taken into account separately, because it would here be only a projection of the past.

Genuine subjectivity of introspection can be shown in yet another way. The ultimate court of appeal for anything to prove its existence is my direct cognition of it or of any

8 The theory known as *avacchedavāda* will be examined in another section.

9 It is only in the case of psychological introspection that, as already shown, some might claim that the first introspection is known as an object by a second introspection and that only this second introspction is wholly subjective.

of its invariable associates. But what certificate can cognition itself put forward for its own existence? It will not be enough to say that its associate—any object—is directly cognised. For no certificate is acceptable till it is itself certified. What is it, then, which certifies that there has been a cognition at all? It must be some other cognition, viz. introspection. But what if one asks for a certificate for this introspection itself? Postulation of a third cognition would here be self-defeating; for not only would there be no reason why there should not be a fourth, a fifth and so an *ad indefinitum*, there would be the further difficulty that what is sought to be certified fails of that, and, despairingly enough, just because of the indefinite regress.[10] Unless a certificate is itself certified, either by itself or by another, it fails to certify. The only way out is to hold that the second cognition, viz. introspection, is self-certifying, self-certification meaning that it is not cognised as an object by another cognition.

There may, of course, be other alternative solutions. One of these we have stated in footnote 9, p. 10. Some, again, have held that when in answer to the question 'Why X?' one replies 'Because Y' there is *in that context* no immediate question like 'Why Y?' *In that context*, therefore, Y stands accepted as a sufficient answer, though it may be questioned again in *another context* which has nothing logically to do with the present one. What it all points to is that, contexts differing, one may go on admitting introspection after introspection *ad indefinitum*. As regards the first alternative, the Advaitin would only point out that he is concerned with spiritual introspection only, not with the psychological one, and to the second alternative he would reply that for the sake of discovering the ultimate truth one should be as much questioning as one could, if only to avoid pitfalls.

Still others—the Buddhists of almost all denominations—have held that as primary cognitions themselves are self-reveal-

---

10 *Mūlocchedikā anavasthā.*

ing we need not postulate a higher stage, call it spiritual or psychological introspection. The Advaitins, however, would here first draw a distinction, as we have seen, between the phosphorescence of a mental state and the *reflective* awareness of it as an object (though in that awareness it may be known as subjective too, to whatever extent) and then another distinction between that phosphorescence and the *unreflective* notice of the mental state and, consequently, a third distinction between this unreflective notice on the one hand and that reflective awareness on the other. These points will be thoroughly discussed in the pages to follow.

Still others hold that as there is difficulty in proving the existence of introspection it should better be understood as outside the question of existence and non-existence altogether. It should, in other words, be understood, in the Kantian or semi-Buddhist fashion, as only a logical or transcendental presupposition—as the pure *I think* that neither exists nor does not exist. The Advaita rejoinder, however, would be quite simple. Advaita would readily agree that introspection=subjectivity is qualitatively different from all the first-order primary cognition but would add that the difference is not so catastrophic as to forfeit its ontological import altogether. The difficulty in proving the existence of introspection could be avoided if only it were recognised as self-certifying. Besides in introspection, subjectivity is, as a matter of fact, experienced as existent, at least, in the form 'I am'. The translation of 'I am' into 'I=I' is not merely forced, it is gratuitous too.

Not that there is never an experience like 'I=I'. The experience of subjectivity *as an overtone* of mental states is definitely one such. An overtone is always a feature which, though experienced *along with* that of which it is an adjectival overtone, is yet understood as dissoci*able*, as *demanding* in other words some sort of autonomy, an autonomy that is at least *possible*. So far it is already semi-autonomous, though, in so far as it is not experienced as actually autonomous, it

is not also experienced as an independent *existent*. It is experienced as an adjective but understood at the same time as capable of transcending that of which it is an adjective. This is exactly what Kant meant by 'transcendental', as 'I=I', not 'I am'.

But this is not the whole story of subjectivity, nor is 'I=I' the finale of the story of dissociation. The subjectivity which is only of the form 'I=I' is just *noticed*, not known reflectively. Notice is unreflective awareness, and not even of the form 'notice *of* X', as though that X is other than the notice. The *notice* of subjectivity is but subjectivity as self-revealing, even though the whole thing is unreflective yet. Even the transcendental-ity of this subjectivity is at this stage noticed unreflectively, this mere *notice* of transcendental-ity alone justifying us in calling it an overtone.

This very notice, however, poses a further demand that the situation be explicitly, i.e. reflectively, apprehended in that form. How, otherwise, could we at all *describe* the situation as we have done above? When we have the autonomous subjectivity reflectively apprehended that way, we are introspecting—we are experiencing pure subjectivity as really dissociate, as substantively in itself, as standing aside of the mental states of which it had so long been experienced as only an overtone. This is pure subjectivity. Like the subjectivity that is just *noticed*, it too is self-revealing; only, while in the former case the subjectivity in question was revealed by itself and that was the whole story, in introspection it is revealed by itself *to itself*. The just noticed subjectivity is not revealed *to introspection*: at the unreflective stage there was no explicitly distinguished introspection, and—what is more important—when introspection intervenes, the just noticed subjectivity is found to have been identical with it, as introspection undistinguished, as introspection itself in so far as it was fused with mental states and yet semi-autonomous as an overtone.

Unlike mere unreflective notice of subjectivity, introspection is pure subjectivity experienced as distinct in itself and with an ontological status, with a being of its own, not as mere transcendental presupposition of the form 'I=I'. This is pure subjectivity, *I* experienced in its maximum dissociation. It is pure consciousness, though still the self-revealing *individual I*. The Advaitin calls it *jīvasākṣin*. In a later section it will be shown that even this subjectivity is not consciousness at its *purest* form. For the time being, however, we stop with introspection.

C

But introspection as the purest form of subjectivity is still only one of the elements of the individual person, called *I*. Why should it be, as it has been taken by the Advaitin, the sole reality of the individual person, everything else—every mental state, the body and whatever else is bodily—being all faked ? The Advaitin has even gone further and held that this pure consciousness is the sole reality of the *whole world*, the only ultimate being, the only reality. What does he mean by all these ?

If introspection were of the psychological type (as distinct from the spiritual), mental states as its objects, however different from physical things, would be different equally from that introspection. Like physical things, they, though qualitatively different from them, would be over there, to be just picked up and known. There would be no question of reducing them to, understanding them in terms of, introspection. These states, however short-lived, and, therefore, their whole field, called mind (*antaḥkaraṇa*), would then have to be understood as constituting the individual person quite as much as that introspection and coordinately with it. So is the case with body and bodily states too, including sensations and percepts (*indriya-vṛttis*) : they would equally constitue the individual person. But if introspection proper, as we have already decided, is taken as of the spiritual type, it is just what discovers

the mental states to have been dissociated, to whatever extent, from their objects and, as subjective so far, reduced, to that extent, to introspection itself. Mental states are subjective, not because they are phosphorescent—for there are many phosphorescent things which are not subjective—but because they are found to be subjective by (spiritual) introspection. Not that they are not experienced as objective. What is demanded when introspection discovers that just in so far as they are mental they are subjective, is that this objectivity is precisely what has to be got rid of. The objectivity is no doubt experienced, but it is at the same time an experience of a demand for dissociation from it.

One could, of course, argue the other way about. One could say that it is rather the detected subjectivity which has to be got rid of. But that would be from a new stand-point altogether—the standpoint of pan-objectivism—from which even the subjectivity of introspection=pure consciousness ought to have been denied. As a matter of fact, pan-objectivists have persisted in denying it either through an altogether new interpretation of consciousness or through its simple wholesale rejection. Short of that pan-objectivist attitude, then, mental states which are experienced as dissociated from the objects they refer to have to be understood as demanding dissociation even from their own objectivity and demanding, in that context, to be identical, in the long run, with introspection itself which constitutes ultimate freedom from all that is object. This is also what introspection itself testifies to when it detects the mental states as themselves to whatever extent subjective.

The Advaitin is not for pan-objectivism. His is professedly a human philosophy, treating man somehow as the focal point for all consideration of the world and not treating him as an item along with other items of the world. Even those who understand man as such an item along with other items have to consider him as after all an evolute of a higher

order and the central distinctive feature that places him in that higher order is exactly his freedom—his capability of standing aside Nature and knowing it from outside, if not also of rearranging its items into new set-ups, man being considered in either case as, so far, a centre of subjectivity as against the whole world as a system of objects. Pan-objectivism could justify itself if, and only if, the distinctive feature of man—his subjectivity=freedom—could be denied. Few—and least of all, the Advaitins—have denied it.

Pan-objectivism rejected, there is no question of getting rid of subjectivity. There is also no conceivable possibility of subjectivity, understood as subjectivity proper, forming any sort of unity, to be called the individual person, with any object understood explicitly as object. For, subjectivity understood as subjectivity is at least its dissociation from, its not being one with, object. The only alternative left is, then, for object to be reduced to subjectivity in the way we have been suggesting. Here, in our present case, the apparent objectivity of the mental states has to be understood as what has to be transcended, the new states to be realized being that of subjectivity. This means, in effect, that the objectivity to be transcended is at its best only a symbolic construction.[11]

For the pan-objectivist, objects are independent things (*padārthas*). For man-centric philosophers, on the other hand, object (*viṣaya*) is necessarily what is perceived or imagined to be perceived. They need not deny that there are things: the minimum they intend is that object, at the lowest level, i.e. in perception, coalesces with the thing. For them, in non-perceptual knowledge object is what is only imagined to be perceived, a mental presentation somehow midway between

11 This is, of course, from the point of view of subjectivity as *knowledge*. If, as by some philosophers, it is understood as (transcendental) will, the mental states—and, therefore, everything that is at any lower level—have to be understood as *created* by that will. The Advaitin has not understood it as will. At the transcendent level he reduces will to knowledge.

the thing and cognition, somehow dissociate like image as in memory and idea or meaning as in thou ht. Even a percept is found half dissociate in the case of illusion detected as illusion. Only, there the percept, not asserted to be there in the world of things, is somehow also not denied to be there. The illusory snake is felt as *half* dissociate from the real rope. Thus, from the man-centric point of view object everywhere is necessarily *to the knower*, though in the case of perception it coalesces also with the thing; and while in illusion, detected as illusion, it is only possibly dissociate—half explicitly to the knowing subject and half not—in all non-perceptual cognition it is felt as actually dissociate. In none of the cases, however, it is perfectly dissociate : in each case, from illusion detected as illusion to the highest form of non-perceptual cognition, it is imagined to be *perceived* and, therefore, imagined, so far, as coalescent with the thing. The thing as distinguished from the object is the independent being. In none of these cases, therefore, is there full freedom from what is non-subjective, viz. the *thing*. It is only in introspection that one experiences subjectivity in its full perfect freedom.

Whatever is true of mental states and percepts is true *mutatis mutandis* of body and bodily states.

In every case, then, object as *other than the thing* has to be understood from the subjective point of view. As so understood in the subjective attitude, its apparent objectivity is only symbolic : it is only *symbolized*, spoken of, as an object. As, now, there is continuous dissociation, i.e. continuous lack of commitment to the thing and relatively also to objects at lower levels, and as it is introspection alone which represents complete and perfect dissociation, one may say that from the point of view of this purest subjectivity there is not only no genuine thing but no object too, the thing being completely replaced by object and object being understood as only symbolic representation of subjectivity that way.

Thus, starting with the idea that man = individual self is a

novel entity involving, quite unlike other things of the world a novel feature, called freedom or dissociation from all that is object, and understanding everything that is apparently objective as only a symbolic representation of subjectivity that way, the Advaitin concludes that pure subjectivity = pure consciousness is not merely the final essence of—the genuine reality, the abiding entity behind—all that is mental and bodily, it is equally the truth of everything of the world.

D

That introspection = pure subjectivity is the final essence of all that is mental and bodily is evident from another simpler consideration. Extra-bodily things can at most be *mine*; none of them, singly or together, are ever felt as *I*. Body and its states, on the other hand, and whatever more dissociate than these are called mental—the mind and its states—are as much *mine* as also felt as *I*. Of these two, again—mineness and I-ness—I-ness is felt to be more genuine than mineness from the subjective point of view: the mineness of body and mind is related to their I-ness exactly as the in-itself-ness of an extra-bodily thing is related to its mineness. As between body (and its states) and mind, again, there is undisputed preference for I-ness in the case of mind : somehow the mental is experienced as more of the nature of *I* than the bodily. As for *I* itself, it is never experienced as *mine* but only as I, the expression 'my self' being understood exactly in the way the expression 'its identity' is understood where the identity is not different from the 'it' except verbally. Of 'mine' and 'I', now, the latter is more original and the former derived from it—anything is mine only in so far as it is related to *I*. It follows that where something is spoken of as both 'I' and 'mine', it is more *I* than mine. As extra bodily things are never spoken of as 'I' they are not of the nature of *I*, though as related to *I* they may well be mine. So far they are independent of *I*. But not so one's body and mind and their states. As both *mine* and *I*, they are originally of the nature

of *I*, i.e, purely subject, only symbolically spoken of as objects, That extra-bodily things, just in so far as they are *mine* and not *I*, are independent need not, however, mean that they are as independent as a pan-objectivist would have them. From the humanistic point of view they too are symbolic representations of pure subjectivity. Only, the mental and the bodily constitute one type of symbolic representation and the independent thing another. To this distinction we shall very soon turn.

Most people get upset when their bank balance, very definitely *mine* to everyone of them, fails. But some people there always are who, not necessarily of defective constitution, bear the loss quietly. To bear the loss that way means they can stand aside, they can dissociate themselves, from the things they call mine. The same is true of physical injury and mental unhappiness. Most people identify themselves with their bodies and minds, so much so that they get purturbed when these are threatened. But there are some, again, who can calmly bear physical pain and some mental discomfort too. They are not necessarily of defective sensibility : it is not true that they do not have these pains and discomforts. They do have these and yet they can stand aside, i. e. dissociate themselves from these. To have these pains and discomforts means that so far they identify themselves with them, and to bear them calmly means that they so far dissociate themselves from them. Simultaneous presence of identification and dissociation is no anomaly here. The relation is precisely like one between distinguished form and the given complex from out of which the form is distinguished. We have already seen that when the form is distinguished out what remains over is not a distinct matter. What remains over is the same old homogeneous fusion that was started with. Similarly, when these people distinguish themselves, say, from mental states, they do indeed realize themselves as centres of pure subjectivity, and yet, at the same time, what remain over are the same old mental states exactly as they were experienced before the dissociation. If there was no contradic-

tion between the form being dissociated and the old situation continuing exactly as it was before, there is none such between the subjectivity dissociated and the mental states continuing as they were experienced. Just, again, as in the case of dissociation of form the old situation is, from the point of view of this form, to be understood as somehow a function of the form, as the form itself in an undistinguished fused state—that state of fusion being a function of the form itself—so is the case with mental states from the point of view of the subjectivity dissociated. The transcended mental states have now to be understood as only its *functions*—either symbolic constructions as the Advaitin would have them or transcendental will-creations as other transcendentalists claim. What is true of the relation of pure subjectivity to the mental is true *mutatis mutandis* of its relation to the bodily. As for the relation between the mental and the bodily, it too is to be understood in the language of the relation between the subjective and the non-subjective, as a shadow, so to say, of this latter relation.

Granting all this, however, one may yet ask: Wherefrom could the actual detailed objects—actual details of mental and bodily states and of percepts come? Functions of subjectivity, whether as symbolic constructions or will-creations, could at most be certain apriorities, not certainly the empirical variety one actually experiences. Transcendentalists in India, except probably the Buddhists, all hold, however, that there are more apriorities than the merely formal ones their Western couterparts have recognised. Space and time are certainly there, space standing for one aspect of body and time as of both the bodily and the mental, and there are of course logical apriorities as aspect of ideas or meanings in thought (in which, however, the Indian transcendentalists are not generally interested). In addition, however, they recognise *qualitative* apriorities like colour, taste, smell, etc. each of course *in general* only (*tanmātras*)—and also varieties of each inextricably associated with space (*Mahābhūtas*),[12] According

12 Some, of course, do not hold that *mahābhūtas* as *mahābhūtas* comprise each a group of varieties *a priori*.

to them, in other words, subjectivity is symbolizable *a priori* and in a graded order, as mental (with appropriate *a priori* varieties), bodily (with space, time and qualitative varieties), and extra-bodily (as *mahābhūtas* only[13]). Much of the so-called empirical variety thus stands covered by Indian apriorities.

There is still, however, a snag. Whatever variety is *a priori* is only a *type*, none a definite actual particular. If that be so, our *actual* experience of the *actual* world, including the bodily and the mental, is still left unaccounted for. How can pure subjectivity as the only genuine reality account for this *actual* variety ?

The simple reply to this question is that it is not a problem for transcendentalism only. It is a problem equally for pan-objectivism. The pan-objectivist too cannot answer the question : Why the actual variety in the actual world ? He too has to start with rich details as after all *given*; he can at most connect them logically through types, showing that some of these types can be understood in terms of others—in the ideal form of explanation all the types in terms of one that is considered basic. The transcendentalist has proceeded the same way. Both talk of types and both are for reduction as far as possible. For both, again, what common people take as actual is what is ultimately to be perceived, and for both there is no conceivable explanation as to why something is perceived as it is. What is perceived is by both taken as what is just given, the given being the datum for all explanation. Should anyone still insist on an explanation of the variety, it would only be from a new angle of vision—and in a new dimension altogether : the explanation would be in terms of the law of *karma* and the theory of re-birth with which we are not for the present concerned.

---

13 Body at one stage, which is nearer subjectivity, comprises *tanmātras* and sensations and temporality only, space not being denied, though not explicitly asserted therefore, and at a grosser stage comprises *mahābhūtas* and temporality.

The transcendentalists account for the *a priori types* of objects either in terms of symbolic construction or in those of transcendental creation. Symbolic construction is only the translation, in a *forward-looking* language, of whatever emerges in the process of graded dissociation, and that is why it is called symbolic. *Māyā* or *ajñāna* as positive is only the obverse side of the process of dissociation. Unreflective *ajñāna* is not merely non-knowledge of truth, it, at the same time, is positive knowledge of a false content which, though not till then, is known as false. Knowledge of the false as false is reflective *ajñāna*, *ajñāna* reflectively experienced as *ajñāna*, which is as much a knowledge of the false as false—here, as symbolically presented as an object—as knowledge of the truth, which latter is ultimately knowledge of pure subjectivity.

For the transcendentalists who regard the world of objects, including the mental and the bodily, as will-construction, *māyā* is the will-power, the will aspect, of pure subjectivity. More of these two concepts of *māyā* later.

A PHONOLOGICAL SKETCH OF APABHRAṀŚA OF THE 11th CENTURY A.D.

W. S. Karunatilleke

O. Introduction

The purpose of this paper is to present a brief descriptive analysis of the phonology of Apabhraṁśa of the 11th century A.D.

The earliest references to the term "Apabhraṁśa" in Indian literature go as far back as the 2nd century B.C.[1] when it was used not in the sense of any dialect but to refer to any deviation from Sanskrit. It was only around the 3rd century A.D. that the term "Apabhraṁśa" assumed the sense of a "dialect" as distinct from Sanskrit.[2] Consequently it came to be used as a generic term referring to all the later Middle Indo-Aryan dialects. Apabhraṁśa attained the status of a literary dialect from around the 6th century A.D.[3] Region-wise literary Apabhraṁśa dialects fall into three main divisions:

(*a*) Western Apabhraṁśa, the literary documents of which range from 6th Cent. A.D. to 12th Cent. A.D.

(*b*) Southern Apabhraṁśa, the literary documents of which range from 10th Cent. A.D. to 11th Cent. A.D.;

and (*c*) Eastern Apabhraṁśa, the literary documents of which range from 7th Cent. A.D. to 12th Cent. A.D.[4]

O.1. The data for this paper derive primarily from the text entitled *Karakaṁḍa Cariu* composed by a poet called Muni Kanakāmara.[5] *Karakaṁḍa Cariu* (henceforth to be abbreviated as Kch.) is a verse-text written about the life-story of a king called Karakaṁḍa. The text runs to ten chapters each of which is referred to as a 'Sandhi'. Muni Kanakāmara, the author of this text, was a monk of the Digambara-

Jaina sect. This work is considered to have been composed around the middle of the 11th century A.D.[6] As the New Indo-Aryan vernaculars had arisen by the 10th century A.D.[7], it must be assumed that the type of Apabhraṁśa represented in our text is a purely literary variety that had gone out of colloquial usage at the time. Thus the variety of Apabhraṁśa described in this paper is literary Jaina Apabhraṁśa of the Digambara sect (to be abbreviated as DJA.), which belongs to the southern-group region-wise.[8]

1. Phonemic Inventory

Only the segmental phonemes and their distribution within the word are discussed here.

The following segmental phonemes can be posited for DJA.:

Vowels

The vowels of DJA.[9] are considered here under two subsystems :

(*a*) vowels that contrast both for quality and quantity :

	short			*long*		
	front	*central*	*back*	*front*	*central*	*back*
high	i		u	i:		u:
low		a			a:	

(*b*) vowels that contrast only for quality :

	front	*back*
mid	e	o

Consonants

			labial	*dental*	*retroflex*	*palatal*	*velar*
Stops	Voiceless	unaspirate	p	t	ṭ	c	k
		aspirate	p^h	t^h	$ṭ^h$	c^h	k^h
	Voiced	unaspirate	b	d	ḍ	j	g
		asprite	b^h	d^h	$ḍ^h$	j^h	g^h
Nasals			m		ṇ		N
lateral				l			
trill				r			
spirants			v	s			h

1.1 Vowel length

1.11 In the phonemic inventory the short and the corresponding long vowels have been given separately, and thus long vowels have been treated as unit phonemes rather than vowel sequences.

An interpretation of the long vowels as sequences of the corresponding short vowels is objectionable in view of the following facts :

(a) A long vowel is structurally parallel to the corresponding short vowel in that, like the corresponding short vowel, a long vowel constitutes a single syllabic peak, whereas a vowel sequence constitutes several syllabic peaks depending on the number of vowels constituting the sequence;

e.g. tha: 'to place' = monosyllabic
taa 'penance' = disyllabic;

(b) as each vowel constitutes a single syllabic peak, the interpretation of a long vowel as a sequence of the corresponding short vowels goes counter to the syllabic principle involved in the metric composition;

(c) the orthography used in the text makes a distinction between a long vowel and a sequence of the corresponding short vowels, representationally.

1.12 Vowels / e / and / o /

In the representation of these vowels, four different orthographic symbols are used[10] which can be transliterated as [e], [e :] and [o], [o:] respectively. Their distribution is as follows :

In the non-final position of words,

[e] and [o] occur only in a closed syllable, whereas [e:] and [o:] occur only in an open syllable.

e.g. [e] 'mid-front – short vowel : ' [meccha] 'uncivilized'
[e:] 'mid–front – long vowel' : [khe:yara] 'wandering in the sky'
[o] 'mid–back – short vowel' : [kokka:ivi] 'having summoned'
[o:] 'mid-back – long vowel' : [saro:ya] 'lotus'

In the word-final position,

(*a*) in a closed syllable only [e] and [o] occur;

e.g. [e] : [addheN] 'by half'

Examples for [o] in this position are rare.

(*b*) in open syllables all the four segments [e], [e:]; and [o], [o:] are found. However the occurrence of [e] and [o] in this position can be explained as a contraction of [e:] to [e], and [o:] to [o] respectively for purposes of metre. No phonemic contrast is effected by this shortening.

For example, in the line, [utthiya:e patthiva:su] (Kch. 1.8.7) "having got up (and reported) to the king", the [e:] is contracted to [e] only to suit the metric requirements. The metre of this verse is called Samānikā, which is defined as containing the metric quantities[11]

ra	ja	ga	la
– ⌣ –	⌣ – ⌣	–	⌣

As the pronounciation of / e/ and [e:] in this position would yield an extra-mora (thus violating the metric pattern), it has been contracted to [e] here.

Similar metric rules apply to the shortening of / o / in this position.

Based on the distributional statements given above the four segments [e], [e:]; and [o], [o:] are phonemicized as / e / having the allophones [e] and [e:], and / o / having the allophones [o] and [o:].[12]

1.13 Even in case of the non-mid-vowels that contrast for length, the length-contrasts are restricted only to open syllables.

1.14 Vowel-contrasts

Examples for the qualitative and quantitative vowel contrasts are found mostly in the initial syllable of words. Examples for these contrasts are very limited in the word medial and final positions. Some examples for these contrasts are given below. The symbol ≠ has been used here to mean 'contrasts with.'

(a) **Qualitative contrasts :**

i ≠ u ;	iṭṭha	'desirable'	uṭṭha	'rise up'
	sasura	'father-in-law'	sarisa	'similar'
	putti	'daughter'	puttu	'son'
i ≠ o ;	mitta	'friend'	molla	'money'
	saria	'spread'	saroa	'lotus'
i ≠ e ;	liha	'write'	reha	'line'
	mahisi	'queen'	mahesa	'god Śiva'
i ≠ a ;	liha	'write'	laha	'profit'
	pa:ṇi	'creature'	pa:ṇa	'life'
u ≠ o ;	duha	'suffering'	dosa	'fault'
	pahu	'lord'	taho	'his'
u ≠ e ;	muha	'mouth'	meha	'cloud'
	pahu	'lord'	tahe	'her'
u ≠ a ;	muṇa	'know'	maṇa	'mind'
	si:hu	'liquor'	si:ha	'lion'
e ≠ o ;	desa	'ill-will'	dosa	'fault'
	saNkheva	'brevity'	saNtosa	'joy'
	tahe	'her'	taho	'his'
e ≠ a ;	pekkha	'to see'	pakkha	'side'
	saṇeha	'love'	saraa	'autumn'
o ≠ a ;	mottia	'pearl'	matthaa	'head'
	taho	'his'	taha	'thus'

(*b*) Quantitative contrasts

i ≠ i: ;	ṇiva	'king'	ṇi:la	'blue'
	sarisa	'similar'	sari:ra	'body'
	caa:ri	'four'	kaha:ṇi,	'story'
u ≠ u: ;	usaha	'medicine'	u:sasa	'sigh'
	ra:hula	'a name'	sa:lu:ra	'frog'
a ≠ a: ;	paa	'water'	pa:a	'foot'
	ahilasa	'desire'	ahira:ma	'attractive'
	ki:sa	'a hat'	ki:la	'play'

1.15 Distribution of vowels

Vowels can occur either singly or as sequences. Examples for the single-occurrences of vowels were given earlier (Cf. under 1.14)

1.15 1 Vowel sequences

There are two types of vowel sequences :
those that consist of two members and
those that consist of three members.

(a) Sequences of two vowels

The vowels constituting these sequences can be either identical as to quality and quantity ($V_1 + V_1$), or non-identical as to either quantity or quality or both ($V_1 + V_2$).

V + V_1 sequences :

aa ; paa 'foot'
ii ; uiiṇṇa 'crossed'
uu ; suutti 'good-saying'

$V_1 + V_2$ sequences

ai	;	sara:sai	'Goddess Sarasvatī'
ai:	;	asai:	'bad'
au	;	paura	'noble'
ae	;	uvaesa	'instruction'
ao	;	paohara	'cloud'
a:a	;	aṇura:a	'passion'
a:i	.	kokka:ivi	'having called'
a:u	:	ta:u	'they' (f.)
a:u:	;	a:sa:u:ria	'filled with desire'
a:e	;	a:esa	'instruction
ia	;	ia	'this'
iu	;	kiu	'done'
iu:	;	gha:iu:ṇa	'having killed'
ie	;	diesara	'chief of Brahmins'
io	;	vioa	'separation'
i:a	;	ṇi:a	'led'
i:i	;	ṇi:i	'law'

i:u	;	sami:u	'vicinity'
i:e	;	ti:eN	'with her'
ua	;	cua	'fallen'
ua:	;	garua:ra	'heavier'
ui	;	dui	'two'
ui:	;	sui:ṇa	'dream'
u:a	;	du:a	'messenger'
u:i:	;	hu:i:	'was' (feminine)
ea	;	vea	'speed'
ei	;	kahei	'says'
eu	;	deu	'god'
oa	;	toa	'water'
oi	;	avaloia	'looked'
ou	;	goura	'gate'
ou:	;	kou:hala	'curiosity'

(b) **Sequences of three vowels :**

Very frequently the vowel a and u, u: seem to enter into construction with most of the above given two vowel sequences to yield sequences of three vowels. Mostly these seem to occur at morpheme-boundary though within the same word. The following instances ware found :

aiu	;	aiuccia	'very high'
aea	;	ba:laea	'a name'
aeu	;	paumaeu	' ,, '
a:aa	;	saNcha:aa	'shaded'
a:ia	;	dha:ia	'caused to-run'
a:iu:	;	gha:iu:ṇa	'having killed'
iaa	;	hiaa	'heart'
ioa	;	vioa	'separation'
uia	;	uia	'risen'
oia	;	joia	'seen'

1.15 2. Usually in vowel sequences with either a or o as the last member, a phonetic glide 'y' develops and this is marked in the orthography. This 'y' is of no phonemic signi-

ficance as it does not contrast with its absence. Thus—

paa	'foot'	is phonetically	[paya]
saroa	'lotus'	,,	[saroya];
hiaa	'heart'	,,	[hiyaya];
vioa	'separation'	,,	[viyoya] and so on.

1.2 Consonants

Of the consonant segments the following need comment.

1.21 Nasals

There are three orthographic symbols used in Kch. to represent nasals. Their transliterations are as follows:

m	'bilabial nasal'
ṇ	'retroflex nasal'
N	'velar nasal'

Their distribution is ascertained as follows:

m, occurs word-initially, intervocally, in gemination, before a labial stop and before /h/;

ṇ, occurs word-initially, intervocally, in gemination, and before /h/;

N, occurs word-finally and before /v/, /s/ and /h/; it is also used as a cover symbol to represent the homorganic nasal occurring before the corresponding stop;

Examples for their distribution are given below.

word-initial position:

maa	'rut'
ṇaa	'new'

intervocal position:

ja:ma	'until'
ja:ṇa	'know'

geminate position:

dummaṇa	'sad'
doṇṇi	'two'

before homorganic stop:

thambha	'pillar'

before stop :

laNpaḍa	'addicted'
viḍaNbia	'cheated'
daNti:pura	'a city'
maNda	'little'
saNcallia	'moved'
saNcha:aa	'shaded'
saNjama	'restraint'
saNjha	'evening'
saNthia	'established'
parichaNḍia	'an abandoned woman'
saNkia	'suspected'
saNkheva	'brevity'
phuliNga	'spark'
saNgha:u	'collected'

before /v/ and /s/,

saNvara	'restraint'
daNsaṇa	'sight'

before /h/

tumha:risa	'like you'
geṇha	'take'
siNha	'lion'

word–final position;

hau N	'I'
tuhuN	'you'

Observations

Before a non–labial stop, the homorganic nasal is always written as N, while before a labial stop the homorganic nasal is written varying with N. Consider the following instance ;

thambha	'pillar'
khaNbha	'pillar'

This writing thus indicates that there was no phonemic contrast between the nasals before a homorganic stop, and hence N was used as a cover symbol to represent the homorganic

nasal in such instances. In the word-final position N had two articulations, a tense articulation which marked the final syllable to be heavy and a lax articulation marked by the nasalization of the preceding vowel which marked the final syllable to be light. Orthography uses a separate symbol (transliterated here as ഗ) to mark this lax articulation of the word-final N. However, the syllabic-quantitative contrast resulting from the tense verses lax articulation of the word-final N was metrically conditioned and no phonemic contrast between N and ഗ ensued. Thus we find the same item written both ways depending on the specific metric situation. The three nasal segments m, ṇ and N are contrastive. Of these m and ṇ contrast both word-initially and intervocally, whereas all the three segments m, ṇ and N contrast only in the environment of -h. Their allophonic assignment is as follows ;

/m/	has the allophone	[m]	bilabial nasal in all of its occurrences;
/ṇ/	has two allophones,		
	a dental nasal and	[n]	before dental stops, and
	a retroflex nasal	[ṇ]	elsewhere;
/N/	has two allophanes,		
	a palatal nasal	[ñ]	before palatal stops,
	and a velar nasal	[N]	elsewhere.

1.22 'y'

'y' is orthographically represented in Kch. It generally occurs intervocally singly: and there is only one form that shows its occurence in the initial position. The form concerned is 'ya' meaning 'and' which is an enclitic and can be therefore considered as forming part of the preceding word. In its intervocalic occurrence 'y' can be treated as a phonetic-glide, having no phonemic relevance (cf. 1.152)[13]. Hence, in our phonemic transcription 'y' will never be written.

1 23 Consonant Contrasts

1 23.1 Examples for consonant contrasts are given below. However, instances for the single occurrences of stops intervocally other than the retroflex are rare.

p ≠ b ;	pujja	'worship'	bujjha	'know'		
ph ≠ bh :	phaṇa	'hood of a cobra'	bhaṇa	'speak'		
p ≠ ph ;	pa:ḍala	'yellow'	pha:ḍaṇa	'splitting'		
b ≠ bh ;	baula	'a flower'	bhauha	'eye–brow'		
t ≠ d ;	taha	'thus'	daha	'ten'		
th ≠ dh ;	thaṇa	'female breast'	dhaṇu	'bow'		
t ≠ th ;	takka	'logic'	thakka	'stand'		
d ≠ dh ;	daya	'kindness'	dhaa	'banner'		
ṭ ≠ ḍ ;	ṭakka	'a kind of people'	ḍakka:ra	'onomato-'poetic sound'		
	poṣa	'belley'	toḍa	'to break'		
ṭh ≠ ḍh ;	ṭha:na	'place'	ḍha:la	'pour'		
ṭ ≠ ṭh ;	ṭakka	'a kind of people'	ṭha:na	'place'		
ḍ ≠ ḍh ;	ḍambha	'deceit'	ḍhaNkha	'dry'		
c ≠ j ;	cau	'four'	jau	'until'		
ch ≠ jh ;	cha:a	'shadow'	jha:a	'contem-plated'		
c ≠ ch ;	catta	'abandoned'	chatta	'umbrella'		
j ≠ jh ;	ja:ṇa	'conveyance'	jha:ṇa	'ecstasy'		
k ≠ g ;	kaa	'done'	gaa	gone		
kh ≠ gh ;	khaṇa	'dig'	ghaṇa	'dense'		
k ≠ kh ;	kama	'system'	khama	'forebearance'		
g ≠ gh :	ga:ha	'a verse'	gha:ra	'a bird'		
m ≠ ṇ≠N;	ma:la	'garland'	ṇa:sa	'nose'		
	tama	'darkness'	taṇa	'one's own'		
	tumha	'you'	taṇha	'desire'	siNha	'lion'
l ≠ r ;	lajja	'bashfulness	rajja	'kingdom'		
	jala	'water'	jara	'fever'		
v ≠ s ≠ h;	vaa	'vow'	saa	'hundred'	haa	'slain'
	pavara	'noble'	pasara	'expanse'	pahara	'stroke

1.232 All consonants other then b, kh, N, r, s and h occur as geminate intervocally (after short vowel) contrasting with their non-geminate counterparts.

An aspirate stop is geminated with the corresponding unaspirate.

Examples for these contrasts are given below:

-p ≠ -pp- ;	aipaura	'very noble'	parippama:na	'limit'
-ph ≠ -pph- ;	pariphuria	'throbbing'	appha:lia	'beat'
-bh- ≠ -bbh- ;	nabha	'sky'	gabbha	'womb'
-t- ≠ -tt- ;	karataṇa	'authorship'	ṇirutta	'certain'
-th- ≠ -tth- ;	pothaa	'book'	atthi	'is'
-d- ≠ -dd- ;	paridiṇta	giving '	raudda	cruel'
-dh- ≠ -ddh- ;	paridharia	'bearing'	saṇiddha	'smooth'
-ṭ- ≠ -ṭṭ- ;	poṭa	'belly'	gharaṭṭa	'grinding stone'
-ṭh- ≠ -ṭṭh- ;	seṭhi	'millionaire'	aṭṭhama	'eighth'
-ḍ- ≠ -ḍḍ- ;	phuḍu	'clear'	uḍḍa:via	'flown'
-ḍh- ≠ -ḍḍh- ;	paḍhama	'first'	vaḍḍha	'old'
-c- ≠ -cc- ;	vicitta	'variegated'	uccia	'high'
-ch- ≠ -cch- :	parichaṇdia	'abandoned woman'	accha	'be'
-j- ≠ -jj- ;	ajia	'unvanquished'	ajjia	'acquired'
-jh- ≠ -jjh- ;	parijhijja	'emaciated'	jujjha	'fight'
-k- ≠ -kk- ;	ṇikea	'place'	hikka:	'hiccough'
-g- ≠ -gg- ;	vaga	'crane'	vagga	'group'
-gh- ≠ -ggh- :	parighulia	'shaking'	uggha:ḍa	'open'
-m ≠ -mm- ;	kama	'stepping'	kamma	'action'
-ṇ- ≠ -ṇṇ- ;	taṇa	'one's own'	kaṇṇa	'ear'
-l- ≠ -ll- ;	salaha	'praise'	vallaha	'loved one'
-v- ≠ -vv- ;	hava	'becoming'	savva	'all'

1.2321 As for the stops, only the voiced retroflex stops show no limitation as to frequency of occurence as single versus geminate intervocally.

All other stops are highly limited in their occurence as single in intervocalic position. The only clear cases of contrast in this position for single versus geminates are found only for /bh/, /th/, /ṭ/ and /g/. (See above for examples). Even here the single occurrences are found only in one or two words in each case.

In other cases, a single stop is found to occur intervocally only following a morpheme-boundary, although within the same-word-structure. Thus, a form like

aipaura 'very noble' may be written as
ai-paura, where - marks the morpheme boundary.

However, even in this position there are several instances that establish a contrast between single versus geminate stop.

e.g. pari-pa:liu 'protected'
pari-ppama:ṇa 'limit'

This contrast is also supported by the metric rules applicable in these cases, in that 'i' followed by single 'p' is treated as constituting a light syllable (one mora), whereas 'i' followed by geminate 'pp' is treated as constituting a heavy syllable (two morae), and hence the orthographic representation -p- versus -pp- cannot be considered non-contrastive. Consider the following :

(a) /joaṇa saa sahasa parippama:ṇe/ (Kch. 1,3.2) which is phonetically,

[joyaṇa saya sahasa parippama:ṇe]
'limited by hundred thousand yojanas';

(b) /paripa:liu puttu bhaṇantia:iN/ (Kch. 2, 6, 6) which is phonetically,

[paripa:liu puttu bhaṇantiya:ĩ] 'she kept him addressing him as son'.

Both these lines are built by the same metre called 'Pajjhaṭikā' which is defined as consisting of 16 morae with the last syllable light. To satisfy this metric requirement the writing of 'pp' in (*a*) versus 'p' in (*b*) must be considered contrastive. Therefore the contrast between single versus geminate has been considered phonemic also for the stops other than voiced-retroflex, although instances for this contrast are very much limited.

1,24 Distribution of the consonants

1.241 Single occurence

Word-finally only /N/ occurs.

e. g. kajjeN	'by the action'
hauN	'I'
kiN	'what'
paiN	'your'

Word-initially all cosonants except /N/ can occur. However, the occurrence of the retroflex stops and /jh/ is highly restricted in this position.

Intervocally the occurrence of all consonants other than /N/, /b/ and /kh/ has been attested.

1.242 Consonant sequences

Consonant sequences occur both in word-initial and intervocalic positions. Only two-member consonant-sequences have been found in either position.

Consonant sequences can be either geminate (occuring only intervocally) or clusters. Examples for geminates were given earlier (Cf. 1.232 above). Examples for consonant clusters are given below:

word-initial position ;

ṇh-	;	ṇha:ṇa	'bath'
lh-	;	lhikkivi	'having hidden'
vv-	,	vva	'like'

word–medial position :

word–medial consonant clusters are classifiable as follows :

1, nasal + [homorganic stop / spirant]

and 2. l + h.

Examples

–mp–	;	campa	'a city'
–mph–	;	phemphari	a fruit'
–mb–	;	a:amba	'reddish'
–mbh–	;	khambha	'pillar'
–ṇt–	;	avaṇi:	'a city'
–ṇth–	;	paṇtha	'traveller'
–ṇd–	;	chiṇdaṇa	'severi. g'
–ṇdh–	;	aṇdha	'blind'
–ṇṭ–	;	ṭiṇṭa	'gambling house'
–ṇṭh–	;	gaṇṭhi	'knot'
–ṇḍ–	;	maṇḍa	'crush'
–Nc–	;	KaNcaṇa	'gold'
–Nch–	;	laNchia	'marked'
–Nj–	;	saNjama	'restraint'
–Njh–	;	saNjha:	'evening'
–Nk–	;	vaNkuḍa	'crooked'
–Nkh–	;	saNkheva	'brevity'
–Ng–	;	aṇaNga	'cupid'
–Ngh-	;	saNghaḍa	'put together'
–Nv–	;	saNvara	'restraint'
–Ns–	;	aNsu	'tears'
–Nh–	;	siNha	'lion'
–mh–	;	tumha	'you'
–ṇh–	;	giṇha	'grasp'
–lh–	;	ralho	'a name'

1.243 The distributional structure of the consonants can be abstracted as follows :

Word initial	Intervocal Single	Intervocal geminate	clusters	word final
p	(-p-)	-pp-	-mp-	—
ph	(-ph-)	-pph-	-mph-	—
b	-	-	-mb-	—
bh	(-bh-)	-bbh-	-mbh-	—
t	(-t-)	-tt-	-ṇt-	—
th	(-th-)	-tth-	-ṇth-	—
d	(-d-)	-dd-	-ṇd-	—
dh	(-dh-)	-ddh-	-ṇdh-	—
ṭ	(-ṭ-)	-ṭṭ-	-ṇṭ-	—
ṭh	(-ṭh-)	-ṭṭh-	-ṇṭh-	—
ḍ	(-ḍ-)	-ḍḍ-	-ṇḍ-	—
ḍh	(-ḍh-)	-ḍḍh-	-nḍh-	—
c	(-c-)	-cc-	-NC-	—
ch	(ch-)	-cch	-Nch-	—
j	(-jh-)	-jj-	-Nj-	—
jh	(-jh-)	-jjh-	-Njh-	—
k	(-k-)	-kk-	-Nk-	—
kh	—	-kkh-	-Nkh-	—
g	(-g-)	-gg-	-Ng-	—
gh	(-gh-)	-ggh-	-Ngh-	—
m	(-m-)	-mṁ-	-mh-	—
-ṇ-	ṇ	-ṇṇ-	-ṇh-	—
N	—	—	Nh	N
r	-r-	—	—	—
l	-l-	-ll-	-lh-	—
v	-v-	-vv-	—	—
s	-s-	—	—	—
h	-h-	—	—	—

– marks non-occurence. Segments given within parenthesis are of very limited occurence.

2. Syllabic Structure

Always a vowel constitutes a syllabic nucleus. All consonants other than /N/, and all the word-initial clusters given above (cf. under 1.242) occur as onsets. Only /N/ occurs as coda word-finally. Medially all consonants other then /N/ can occur as onsets of the following syllable. In case of medial consonant sequences, a syllabic cut is possible after the first consonant which would then be treated as the coda of the preceding syllable, the second consonant being treated as the onset of the following syllable. Stops other then voiced retroflex are of very low-frequency medially as onsets. A sequence of syllabic nuclei can occur without any onsets (or codas).
Examples. (/ marks syllable boundary):

duha	'sorrow'	du/ha
duva:ra	'door'	du/va:/ra
dharia	'earth'	dha/ri/a
hauN	'I'	'ha/uN
ekkahiN	'on one'	ek/ka/hiN

2.1 Syllable types

The following syllable types are found. ( ) marks option :

Syllable type		*Example*
(c)v	a/i	very
	sa	'one's own'
(c)v:	a:/a	'came'
	kha:	'eat'
(cc)v	vva	'like'
(cc)v:	ṇha:	'bathe'
(c)vc	ag/ga	'in front'
	taN	'him, she, it'

2.11 A word in Apabhraṁśa can range from monosyllabic to pentasyllabic in terms of syllabic structure. Some examples follow :

tha:	be	monosyllabic
ai	'oh'	disyllabic
kaa	'done'	
khambha	'pillar'	
paiN	'you'	
aṇea	'various	trisyllabic
ajjava	'straight-forwardness'	
aṇṇoṇṇa	'mutual'	
dekkhauN	'to see'	
a:ṇa:viu	'summoned'	quadrisyllabic
kaNcaṇamai	'golden'	'pentasyllabic

Quadri – and penta-syllabic words are always poly-morphemic.

3. Remarks

3.1 Intervocalic single occurrence of stops

That intervocalic single occurrence of stops other than voiced retroflex is highly limited especially in unimorphemic word structures was stated earlier (cf. see under 1.231). The relative absence of the stops in this position is due to a historical change that yielded the following results :

Old Indo–Aryan		*Apabhraṁśa*
Unaspirate stops other than labial and retroflex	>	ϕ
p	>	–v–
ṭ, ḍ	>	–ḍ–
Aspirate stops other than retroflex	>	–h–
–ṭh –, –ḍh–	>	–ḍh–

This historical process also accounts for the high frequency of the voiced retroflex stops intervocally.

The resultant distributional pattern of the stop consonants has been partly disturbed due to loan-words from Old Indo-Aryan and other Middle Indo-Aryan dialects that contained intervocalic stops. A few examples for these changes follow.

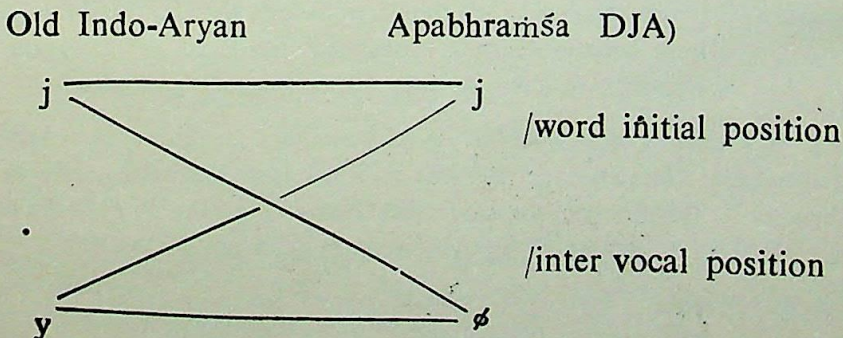
Old Indo-Aryan		*Apabhraṁśa (D. J. A.)*
pati	'lord'	pai
nadi:	'river'	ṇai
śakuna	'bird'	sauṇa
a:gata	came'	a:aa
vacana	'word'	vaaṇa
saroja	'lotus'	saroa
tapas	'penance'	tava
paṭaha	'a drum'	paḍaha
patha	'road'	paha
pradha;na	'chief'	paha;ṇa
mukha	'mouth'	muha
laghu	'light'	lahu
prabhu	'lord'	pahu

3.2 'y'

'y' is only a phonetic glide (cf. 1.22) and has no phonemic value in Apabhraṁśa (DJA). It's loss in Apabhraṁśa (DJA) is due to the following change :

Old Indo-Aryan Apabhraṁśa DJA)

j ——— j /word initial position

y ——— ø /inter vocal position

Examples:

Old Indo-Aryan		*Apabhraṁśa (DJA)*
jana	'people'	jaṇa
yāṇa	'vehicle'	ja:ṇa
rāja	'king'	ra:a

Foot Notes

1 *Tagare G. V.*, Historical Grammer of Apabhraṁśa, Poona, 1948, pp. 1–21.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 The following editions have been used:

'Kara Kaṁḍa cariu of Muni Kanakāmara' edited by Hiralal Jain, 1934, Karanja Jaina Publication Society, Karanja, Berar, India.

'Kara Kaṁḍa Cariu of Muni Kanakāmara' edited by Hiralal Jain, 1964, Bharatīya Jñāna Pīṭha Prakāśan.

6 'Kara Kaṁḍa Cariu', 1934 edition by Hirlal Jain, p. 37.

7 *Chatterji S. K.*, Indo-Aryan and Hindi, Calcutta, 1960, pp. 102-105.

8 Supplementary data and grammatical information have been taken from the following works:

Pischel, R., 'Comparative Grammar of the Prakrit languages,' translated into English by Subhadra Jha;

Bhayani, H. C., 'Anuśīlano' (Prāyaḥ Gajarati ane Apabhraṁśa Viṣayak adhyayana lekhono saṁgraha) in Gujarati,

Hemacandra's 'Vyākaraṇa' of which the portions relevant for Apabhraṁśa have been edited and translated into Hindi by Śāligram Upādhyāya, under the title 'Apabhraṁśa Vyākaraṇa'

9 Pischel, also gives 'ṛ' (i.e. vocalic 'ṛ') as belonging to the vowel system of Apabhraṁśa. He remarks: "'ṛ' was retained just dialectally only in Apabhraṁśa". (cf. Pischel, Comparative Grammar of the Prakrit Languages, p. 51 §47). Examples for 'ṛ' given by him are,

tṛṇu	'grass'
gṛṇhai	'takes'

'ṛ' has no corresponding length. The exact phonemic status of 'ṛ' however remains questionable. The text that has provided the data for our analysis never shows an occurrence of 'ṛ'. Hence for DJA. 'ṛ' is considered irrelevant.

10 Cf. Kara Kaṁḍa Cariu, 1964 edition by Hiralal Jain.

11 In metric scantion, a syllable is defined either as heavy or light. The abbreviation for heavy is 'ga' and light is 'la'. Metric quantities are classified into 8 groups each of which is a trisyllabic, based on the minimally contrastive distribution of 'heaviness' and 'lightness'. Each such group is called a 'gaṇa' (literally meaning 'group' or 'set') and is referred to by an abbreviatory symbol. These symbols are 'ma', 'na', 'bha', 'ya', 'ja', 'ra', 'sa' and 'ta'. Their metric quantity assignment is as follows:

	ma	ta	ra	bha	ya	ja	sa	na
1st syllable	–	–	–	–	⌣	⌣	⌣	⌣
2nd syllable	–	–	⌣	⌣	–	–	⌣	⌣
3rd syllable	–	⌣	–	⌣	–	⌣	–	⌣

where – marks 'heavy' and ⌣ marks 'light'.

The binarity principle underlying this metric formulation is worth noting. Any two consecutive metric groups given in this set differ only in one feature. Any given metre is defined as consisting of a specific number of these metric groups plus an optional heavy or light syllable depending on the specific metre.

12 The general vowel pattern throughout the Middle Indo-Aryan period seems to be a 5 way quality contrast X a 2 way quantity contrast (in case of the non-mid vowels). Thus—

i u i: u:
a a:
———————————————
e o

In case of mid-vowels, some dialects had long versus short as allophonic. Thus in Pāli—

/e/ having [e] in closed syllable
and [e:] in open syllable,
/o/ having [o] in closed syllable,
and [o:] in open syllable.

of. *Maharūpasiddhi*, under 5.5.

'kvaci samyogapubbā ekārokarā rassā iva vuccante' "In some instances, (i.e. within word), e and o are pronounced as if short when followed by a conjunct consonant".

Certain other dialects maintained a qualitative distinction in the same environments. Thus in Ardha Māgadhī,

/e/ has [I] in closed syllable,
and [e] in open syllable;
/o/ has [u] in closed syllable,
and [o] in open syllable.

cf. *Ghatage, A. M.*, 'Introduction to Ardha Māgadhī', p. 10 §7.

13 *Tagare, G. V.*, 'Historical Grammar of Apabhraṁśa', p. 76 §52.

Colophon :

The author is grateful to Professor J. W. Gair and Mr. R. V. Dave of the Division of Modern Languages of Cornell University (Ithaca, New York), U.S.A. and to Dr. S. Suseendirarajah of the Department of Linguistics, University of Ceylon, Colombo (Campus) for their very helpful comments on an earlier version of this paper.

THE ĀṄDHAU INSCRIPTION OF RUDRASIṀHA I

Rasesh Jamindar

Āṅdhau (23.46 N.,69.53 E.), a small village in the heart of the desert, is situated south-east of Khāvḍā in Khāvḍā Tālukā of Kachchh District in Gujarat state. Though possessing no significance at present either political or commercial or economic or cultural, this small deserted village is historically very important as it had offered no less than six[1] inscriptions belonging to the reign of Western Kshatrapas. Out of these six Western Kshatrapa inscriptions, five have already been published[2] while one, under review, so far remains unpublished.

This fragmentary stone-inscription is now preserved in the Kachchh Museum, Bhuj, the head quarter of the Kachchh district. Partially mutilated this stone-inscription is broken into two pieces of which the upper piece contains the most of the entire text, while the lower one has only two lines incised on it.

Engraved in Brāhmī characters of the Western Kshatrapa variety, this epigraph consists of ten lines at present. The language of the inscription is Sanskrıt influenced by Prākrit and the whole text is in prose. The incisions of letters are shallow. Though in the bad state of preservation, it is significant that the main historical content of this epigraph is preserved to satisfaction, which helps us to make out the date of issue and know the name of the king during whose reign the erection of a memorial pillar was laid down.

This epigraph has suffered most at the upper right portion and to some extent at the upper left portion too. Thus the main text has lost both the ends of almost every line damaging some letters either on both the sides or at one end. But the

missing letters could easily be made up. Nevertheless, fortunately indeed, first five lines of this epigraph offer us the historio-genealogical information, though the opening few words of the record are missing. Many letters of the last four lines are illegible and damaged too. The spacing between the last three lines and the inconsistent arrangement of the last two lines as well as the incision of letters of the last line result in controversy raising doubts about its bonafides.

Text

१ ...त्रस्य राज्ञो क्षत्रप[स्य] [जय]
२ दाम पौत्रस्य राज्ञो म[हाक्षत्र]
३ पस्य स्वामि रुद्रदाम पुत्रस्य
४ [रा]ज्ञो महाक्षत्रपस्य स्वामि रुद्रसि-
५ हस्य वर्षे १००[+]१०[+]४ जेष्ठामुल(य)[3]
६ [शु]द्ध द्वादशिय मि[ति] प्रतिष्ठा पे...
७ आभीरी[4] पुशकु...
८ [?] [?] [पु] त्र[स]
९ दू षे [नि] कस गोत्र[स] [?]
१० नंदक ह[स्तें] उथापित

The object of the epigraph is to record the memory of somebody, whose name is lost in illegibility, by setting up of a *yaṣṭi* as a funeral monument. The donee of the epigraph may be one Ābhīr whose name is also difficult to spell out. This record was issued in the year 114 during the reign of the king Mahākshatrapa Swāmi Rudrasiṁha.

As regards orthography it may be mentioned here that the letters of this epigraph are not marked by a horizontal head-line. The letters here have rounder shapes and are not angular except for the letter *ma* in *mu* in line five. Elsewhere the letter *ma* has circular shape at the base and its two ends have been extended further like crescent shape. The medial *u* is marked by a curved line open to the left.

This epigraph throws some light on the genealogy of the Western Kshatrapa dynasty and the royal titles used by them. Titles of *Rājā, Swāmi* and *Mahākshatrapa* have been used both for Rudradāmā and Rudrasiṁha, while for Jayadāmā only *Rājā* and *Kshatrapa* titles are used. *Swāmi* is omitted here. Junāgaḍh Rock-inscription of Rudradāmā,[5] Guṅdā inscription of Rudrasiṁha,[6] Junāgaḍh inscription of Jayadāmā's grandson[7] and Gaḍha inscription of Rudrasena[8] mention Jayadāmā as राजा क्षत्रप स्वामि. Therefore, the epigraph under discussion once again confirms the belief that Jayadāmā died during his kshatrap-ship without becoming Mahākshatrapa in the life-time of his father Chāṣṭan.[9]

So far we have known only two inscriptions of Rudra-siṁha I : (1) Guṅdā inscription[10] and (2) Mevāsā inscription.[11] Now we have two more inscrsptions of this king : one is from Vāṅḍha[12] and another from Āṅdhau which is under review here. So far Rudrasiṁha is concerned, this epigraph throws no more light excepting offering us the year 114 which date we have already known from his coins. Rudradāmā, the son of Jayadāmā and the father of Rudrasiṁha, has been also mentioned as *Mahākshatrapa* here. The first two letters..त्रस्य of the first line of this record suggest that some words before them might have been engraved on the broken part of the stone which might have mentioned the name of Chāṣṭan, the father of Jayadāmā.

As mentioned earlier, from Āṅdhau we have had four other inscriptions of the same rulers, namely Chāṣṭan and Rudradāmā, dated Śaka Era 52 (i.e. 130 A.D.). Recently, we came across another inscription of the time of Chāṣṭan dated Śaka Era 11 (i.e. 89 A.D.).[13] The inscription under discussion is dated 114 of the Śaka Era (i.e. 192 A.D.). It seems significant from this therefore, that Āṅdhau might have had enjoyed a good political status during Kshatrapa period for more than a century (i.e. from Śaka Era 11 to 114=A.D. 89 to 192). Not only this but we may also infer here from these records findspot that Āṅdhau might have been a district headquarter

then or a similar status of whatsoever nature. But the irony of the fate is that at present this village has no importance of any kind it had enjoyed nearly 2000 years before.

This unique spot of 6 Western Kshatrapa inscriptions helps us in arriving at the conclusion that the Kshatrapa kings might have come to Gujarāt directly from Central Asia or Iran and had settled down first in Kachchh. If this is so, than this inference does collaborate the thesis advocated by this author regarding the independent political status of Western Kshatrapa kings.[14] It seems to me very necessary that large-scale excavation is needed in and around the present village of Āṅdhau, which I hope, may probably shed much light on the Western Kshatrapas in every respect.[15]

References

1 Five stone-inscriptions from Āṅdhau in Kachchh district were found in the last decade of ninteenth Century A. D., and were taken care of by the Diwan Bahadur Ranchhodbhai Udayaram; the then Diwan of the Kachchh state. After that Shri D. R. Bhandarkar, the then Assistant Superintendent of the Western Circle of the Archaeological Survey of India, again took notice of these inscriptions in January 1906. Out of these, four were published in the Epigraphica Indica. The fifth one of these, which lay unpublished since then, is under review here. Recently discovered Āṅdhau inscription of the year 11 was edited and published by Mrs. Shobhana Gokhale in the Journal of Ancient Indian History, Vol.2, p. 104.

2 For 4 inscriptions of the year 52 see Epigraphica Indica; Vol. XVI, pp. 23 ff., and of the year 11 see Journal of Ancient Indian History, Vol. II, Nos. 1-2, pp. 104 ff.; Calcutta, 1969.

3 This may be read as ज्येष्ठामूलीये.

4 This री seems doubtful. Probably it may be श्री.

5 Epigraphica Indica, Vol. VIII, pp. 42 ff.

6 Ibid; Vol. XVI, pp. 233 ff.

7 Ibid, Vol. XVI, pp. 241 ff.

8 Ibid, Vol. XVI, pp. 238 ff.

9 In Khāvdā inscription of the time of king Rudrasiṁha 1st Jayadāmā is mentioned as *Rājā* and *Swāmi* without using the *Kshatrapa* title as usual. (See Journal of Oriental Institute, Vol. XI, No. 3, March 1962, p. 238). But no importance is to be attached for omission of the *Kshatrapa* title as *Mahākshatrapa* title is also conspicuously omitted in case of Rudradāmā in this record. This is an exception.

10 See above footnote 6.

11 See Watson Museum Report, Rajkot, 1923-24; pp. 12.

12 This has been edited by this author & will be published in this Journal in the next issue.

13 See above footnote 2.

14 See Umesh Mishra Commemoration Volume, pp. 703 ff, Allahabad, 1970.

15 With the kind consent of Shri M. H. Raval, the then curator of the Museum, I was able to read this inscription in 1962. He also supplied me with a photo of this inscription. I am grateful to him for his cooperation.

समराइच्चकहा में वस्त्र एवं आभूषणों के उल्लेख

झिनकू यादव

संस्कृति के अन्तर्गत भोजन पान के साथ-साथ वस्त्र एवं आभूषण का भी विशेष महत्त्व है। किसी भी देश के लोगों की सांस्कृतिक स्थिति का पता उसमें रहने वाले लोगों की वेशभूषा से भी आंका जा सकता है। मोहन जो दड़ो और हड़प्पा की सभ्यता में तो बहुधा लोग नंगे ही रहा करते थे और यदि कुछ लोग कपड़े पहनते भी थे तो वह लंगोटी या छोटी धोती के रूप में। कभी-कभी लोग चादर भी ओढ़ लेते थे और अपने बाल फीते से बांध लेते थे।[1] वैदिक काल से लेकर सातवीं सदी तक सिले हुए कपडों एवं आभूषणों का उल्लेख साहित्य में बराबर मिलता है और उनका अंकन भी बहुधा चित्रों में हुआ है,[2] किन्तु बहुत प्राचीन काल से गन्धार और पंजाब में लोग ठंडक के कारण सिले वस्त्र पहनते थे और इन सिले हुए वस्त्रों में यूनानी, ईरानी और मध्येशिया का काफी प्रभाव देखने को मिलता है। इन प्रान्तों का उपरोक्त जातियों से अति प्राचीन काल से बहुत घनिष्ट सम्बन्ध था। परिणामतः दोनों में सांस्कृतिक आदान-प्रदान का होना स्वाभाविक था।[3]

समराइच्चकहा के वर्णन से पता चलता है कि जहां धनी सम्पन्न तथा राजघरानों के लोग मूल्यवान एवं सुन्दर वस्त्रों को धारण करते थे वहीं गरीब लोग मलिन तथा फटे पुराने वस्त्रों को धारण कर किसी तरह अपना जीवन निर्वाह करते थे।

वस्त्र के प्रकार

समराइच्चकहा में निम्नलिखित प्रकार के वस्त्रों का उल्लेख है।

दुकूल : समराइच्चकहा में इसका उल्लेख कई बार आया है।[4] यह एक श्वेत रंग का सुन्दर एवं कीमती वस्त्र था, इसका प्रयोग अधिकतर धनी सम्पन्न तथा राजा-महाराजा ही करते थे। दुकूल का उल्लेख महाभारत में भी आया है। जिसे डा. मोतीचन्दने रोमन लेखकों का वाहसास माना है। आगे उन्हीं के अनुसार यह दुकूल वृक्ष की छाल के रेशों से बनता था। बंगाल का बना दुकूल सफेद और मुलायम होता था। पौन्ड़ का नीला और चिकना तथा सुवर्णकुड्या का दुकूल ललाई लिये होता था। इसी प्रकार मणिस्निग्धोदकवान् दुकूल घुटे हुए सूत के बनते थे।[5] आचारांगसूत्रटीका में उल्लिखित है कि दुकूल बंगाल में पैदा होने वाले एक विशेष प्रकार की रूई से बनने वाला वस्त्र था।[6] निशीथचूर्णी में दुकूल को दुकूल नामक वृक्ष की छाल को कूट कर

उसके रेशे से बनाये जाने वाला वस्त्र कहा गया है।[7] हर्षचरित में दुकूल का प्रयोग उत्तरीय, अधोवस्त्र, साड़ी तथा चादर आदि के रूप में किये जाने का उल्लेख है।[8] डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार सम्भवतः कूल का अर्थ देश्य या आदिम भाषा में कपड़ा था, जिससे कोलिक शब्द बना है। दोहरी चादर या थान के रूप में विक्रयार्थ आने के कारण यह द्विकूल या दुकूल कहलाने लगा।[9] यशस्तिलक में भी दुकूल का उल्लेख पाया गया है, राजपुर में दुकूल और अंशुक की वैजयंतियां (पताकायें) लगायी गई थी।[10] इसी ग्रन्थ में आगे बताया गया है कि राज्याभिषेक के बाद सम्राट् यशोधर ने धवल दुकूल धारण किया।[11] हम्मीर महाकाव्य में नीले रंग के दुकूल का उल्लेख है।[12]

इन सभी उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि दुकूल श्वेत, नीले तथा लाल आदि विभिन्न रंगों का होता था जो मृदु, स्निग्ध तथा कीमती किस्म का कपड़ा समझा जाता था।

अंशुक : समराइच्चकहा के उल्लेख से पता चलता है कि अंशुक एक प्रकार का महीन एवं सुन्दर रेशमी वस्त्र था[13]। डा. मोतीचन्द्र के अनुसार यह चन्द्र किरण एवं श्वेत कमल के समान सफेद होता था।[14] बुनावट के अनुसार इसके कई भेद बताये गये हैं यथा एकांशुक, अर्ध्यर्धांशुक, द्व्यंशुक और त्र्यंशुक आदि।[15] आचारांग सूत्र में अंशुक और चीनांशुक दोनों का उल्लेख मिलता है।[16] बृहत्कल्प-भाष्य में दोनों को पृथक्-पृथक् गिनाया गया है।[17] कालिदास ने भी सीतांशुक[18] अरुणांशुक[19], रक्तांशुक[20] तथा नीलांशुक[21] का उल्लेख किया है। हर्षचरित में भी एक स्थान पर मृणाल के रेशों से अंशुक की सूक्ष्मता का दिग्दर्शन कराया गया है।[22] एक अन्य स्थान पर फूल पत्तियों और पक्षीयों की आकृतियों से सुशोभित अंशुक का भी उल्लेख किया गया है।[23] आदिपुराण में भी रंग भेद से इसे सीतांशुक, रक्तांशुक और नीलांशुक आदि कई नामों से उल्लिखित किया गया है।[24]

यशस्तिलक में भी सफेद अंशुक,[25] कुसुम्भांशुक या ललाई लिये हुए रंग का अंशुक[26] तथा कार्दमिकांशुक अर्थात् नीला या मटमैले रंग का अंशुक[27] आदि का उल्लेख है। रंग आदि के भेद से अंशुक भी कई प्रकार का होता था जो सम्भवतः दुकूल से निम्न कोटि का कपड़ा माना जाता था। यह सुन्दर, स्निग्ध तथा महीन होता था।

चीनांशुक—समराइच्चकहा में चीनांशुक नामक वस्त्र का भी उल्लेख है।[28] यह एक प्रकार का पतला एवं स्निग्ध रेशमी वस्त्र था। इसका उल्लेख अन्य जैन ग्रन्थों में भी किया गया है।[29] बृहत्कल्पभाष्य में इसकी व्याख्या कोपकार नामक कीड़े से अथवा चीन जनपद के बहुत पतले रेशम से बने वस्त्र से की गयी है।[30] डा. दशरथ शर्मा के अनुसार चीनांशुक चीनी सिल्क की भांति जान पडता है।[31]

अर्धचीनांशुक—चीनांशुक की भांति समराइच्चकहा में अर्धचीनांशुक का भी उल्लेख है।[32] संभवतः यह आधा रेशम तथा आधा सूत का बना होता था अथवा चीनां-शुक के छोटे नाप का टुकड़ा था।

देवदूष्य—यह एक दिव्य किस्म का वस्त्र था जिसका प्रयोग अधिकतर धार्मिक प्रवृत्ति के लोग तथा राजा महाराजा ही करते थे।[33] आदिपुराण में दूष्य का उल्लेख है जिसके अनुसार दूष्यशाल[34] कपड़े की चांदनी के लिए प्रयुक्त समझा जाता था। डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार स्तूप के शरीर पर जो कीमती वस्त्र चढाये जाते थे वे देवदूष्य कहलाते थे।[35] भगवतीसूत्र में देवदूष्य को एक प्रकार का दैवी वस्त्र बताया गया है जिसे भगवान महावीर ने धारण किया था।[36]

क्षौम वस्त्र—समराइच्चकहा में इसका उल्लेख कई जगह किया गया है।[37] वैदिक साहित्य में भी इसका उल्लेख है जिसे डा. मोतीचन्द ने अलसी की छाल से निर्मित बताया है।[38] तैत्तिरीय संहिता में भी इसका उल्लेख आया है।[39] आश्वलायन श्रौत सूत्र में क्षौम का उल्लेख दान देने के संदर्भ में हुआ है।[40] आदिपुराण में भी क्षौम का उल्लेख है जो अत्यधिक कीमती, मुलायम और सूक्ष्म होता था।[41] हर्षचरित से पता चलता है कि आसाम के राजा भाष्कर वर्मा ने हर्ष को बहुत से क्षौम के लम्बे टुकड़े भेंट स्वरूप प्रदान किये थे।[42] डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार यह आसाम और बंगाल में उत्पन्न एक प्रकार की घास से निर्मित किया जाता था।[43] काशी और पुण्ड्र देश क्षौम के लिये प्रसिद्ध थे।[44] उपरोक्त उल्लेखों से स्पष्ट होता है कि क्षौम एक प्रकार का महीन, कीमती एवं सुन्दर वस्त्र था जिसका प्रयोग अधिकतर धनी, सम्पन्न एवं राजघराने के लोग ही कर पाते थे।

पटवास—समराइच्चकहा में पटवास का भी उल्लेख है।[45] आदिपुराण में पटांशुक का उल्लेख है।[46] जिसका अर्थ रेशमी वस्त्र लगाया जा सकता है। पटवास और पटांशुक एक दूसरे से भिन्न थे। पटांशुक एक कीमती रेशमी वस्त्र था जिसका प्रयोग धनिक ही कर पाते थे जबकि पटवास सूती एवं सस्ता वस्त्र था जिसका प्रयोग साधारण लोग भी करते थे। हर्षचरित में राज्यश्री के विवाह के समय नये रंगे हूए दुकूल वस्त्रों के बने हुए पटवितान लगे हुये थे और पूरे थान में से पट्टियां और छोटे-छोटे पट्ट फाड़कर अनेक प्रकार की सजावट के काम में लाये जा रहे थे, यहां वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार पट पूरा थान था और पटी लम्बी पट्टियां थीं जो झालर आदि के काम में लायी जा रही थी।[47] इन सब उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि पटवास सम्भवतः साधारण किस्म का कपड़ा रहा होगा।

वल्कल—इसका प्रयोग अधिकतर जंगल में रहनेवाली जातियाँ अथवा साधु-संन्यासी करते थे।[48] छाल के वस्त्र को वल्कल कहा जाता था जो बौद्ध भिक्षुकों को अविहित थे।[49] कालिदास ने कुमारसंभव में वल्कल वस्त्र का उल्लेख किया है।[50] बाणभट्ट ने उत्तरीय और चादर के रूप में वल्कल के प्रयोग का उल्लेख किया है।[51] हर्षचरित में उल्लिखित है कि सावित्रीने कल्पद्रुम की छाल से निर्मित वल्कल वस्त्र धारण किया था।[52]

अन्य वस्त्र : उत्तरीय—समराइच्चकहा में उत्तरीय को चादर के रूप में उल्लिखित किया गया है जो कमर से ऊपर ओढ़ने के प्रयोग में आता था।[53] उत्तरीय कन्धों पर

धारण किया जाता था।[54] यशस्तिलक में उल्लिखित है कि मुनिकुमार युगल, शरीर की शुभ्र प्रभा के कारण, ऐसे प्रतीत होते थे जैसे उन्हों ने दुकूल का उत्तारीय ओढ़ रखा हो।[55] आगे इसी ग्रन्थ में उल्लिखित है कि कुमार यशोधर के राज्याभिषेक का मुहूर्त निकालने के लिए जो ज्योतिषी इकट्ठे हुए थे वे दुकूल के उत्तारीय से अपना मुंह ढंके थे।[56] अमरकोष में उत्तारीय को ओढनेवाला वस्त्र बताया गया है।[57] कादम्बरी और हर्षचरित में दुकूल के बने उत्तरीय का उल्लेख है।[58] हर्षचरित में वल्कल के भी उत्तारीय का उल्लेख मिलता है।[59] इन सभी प्रमाणों से स्पष्ट होता है कि उत्तारीय का प्रयोग कमर से उपर ओढ़ने के लिये होता था। यह विभिन्न [illegible] का होता था।

कम्बल[60]—यह भेड़ बकरी के बाल से तैयार किया जाने वाला वस्त्र था जो ओढ़ने के लिये प्रयुक्त होता था। कम्बल का प्रचीनतम उल्लेख अथर्ववेद में मिलता है।[61] आदिपुराण में भी इस वस्त्र का नाम आया है।[62] ह्वेनसांग के अनुसार यह भेंड़, वकरी के ऊन से निर्मित किया जाता था और मुलायम तथा सुन्दर होता था।[63]

चेल वस्त्र[64]—यह एक मोटा और मजबूत किस्म का कपड़ा होता था। समराइच्चकहा में चेलगृह[65] का उल्लेख है जिससे पता चलता है कि यह एक मोटा तथा मजबूत कपड़ा रहा होगा जो दरी, गलीचा तथा तम्बू आदि बनाने के काम में आता था। भगवती सूत्र में भी चेल का उल्लेख है जिसे साधारण लोग अथवा साधु-संन्यासी धारण करते थे।[66]

प्रस्तनाच्छादन—समराइच्चकहा में मणि-रत्नों से जटित एक प्रकार का वस्त्र बताया गया है जिसका प्रयोण राजघरानें की स्त्रियां करती थीं।[67] यहां इसका व्यवहार वक्ष बन्धनी के रूप में किया गया है। वैदिक काल में आर्य स्त्रियां स्तनपट्ट धारण करती थीं।[68] गुप्तकाल में भी उस समय के सिक्कों पर स्तन-पट्ट धारण की हुई स्त्रियों के चित्र अंकित हैं।[69] आदिपुराण में स्तनांशुक शब्द का उल्लेख मिलता है।[70] सम्भवतः यह एक रेशमी वस्त्र का टुकडा होता था जिसे स्त्रियां वक्षस्थल पर सामने से लेकर पीछे पीठ की ओर बांधती थीं। समराइच्चकहा में इसे मणि-रत्नों से युक्त बताया गया है जो सौंदर्यवृद्धि के लिए जटित किये गये जान पड़ते हैं।

गन्डोपधान[71]—समराइच्चकहा में इसे रखकर आराम से बैठने के लिए प्रयुक्त समझा गया है। सम्भवतः यह गोल तकिया की तरह का होता था जिस पर बैठने से आराम होता था।

अलंगणिका[72]—यह एक प्रकार की लम्बी तकिया होती थी जिसका प्रयोग सोते समय किया जाता था।

आभूषण

हरिभद्र कालीन समाज के लोग विविध प्रकार के आभूषणों का प्रयोग करते थे।

वस्त्रों के धारण करने की कला के साथ-साथ आभूषणों का प्रयोग भी भारतीय सभ्यता के विकास के साथ-साथ प्रारम्भ हुआ।[73] समराइच्चकहा में निम्नलिखित आभूषणों का उल्लेख है।

कुण्डल—इसका उल्लेख समराइच्चकहा में कई स्थानों पर किया गया है।[74] यह कान में पहना जाने वाला एक अलंकार था जिसे स्त्री-पुरुष दोनों धारण करते थे। कुण्डल की आकृति गोल-गोल छल्ले के समान होती थी। अमरकोष में इसे कान को लपेट कर पहना जाने वाला आभूषण बताया गया है।[75] डा. वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार इसमें गोल वाली तथा सोने की इकहरी लड़ी लगी होती थी, अजन्ता की चित्रकला में इस तरह के कुण्डलों को चित्रित किया गया है।[76] हम्मीर महाकाव्य में भी कुण्डल का उल्लेख है जिसका प्रयोग पुरुष किया करते थे।[77] यशस्तिलक में आया है कि सम्राट यशोधर ने चन्द्रकान्त के बने कुण्डल धारण किये थे[78]। इसी ग्रन्थ में आगे उल्लिखित है कि मुनिकुमारयुगल बिना आभूषणों के ही अपने कपोलों की कान्ति से ही ऐसे लगते थे मानो कानों में कुण्डल धारण किये हो।[79] आदिपुराण में मणि कुण्डल,[80] रत्न कुण्डल,[81] कुण्डली,[82] तथा मकराकृति कुण्डल[83] आदि विभिन्न प्रकार के कुण्डलों का उल्लेख है जिससे स्पष्ट होता है कि उस समय विभिन्न प्रकार के कुण्डलों का प्रयोग किया जाता था। यहां कुण्डली का तात्पर्य छोटे आकृति के कुण्डल से लगाया जा सकता है।

कटक—समराइच्चकहा में कटक का उल्लेख कई बार किया गया है।[84] इसका प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करते थे। यह हाथ में पहना जाने वाला आभूषण था। कटक कदम्ब (पैदल सिपाही) की व्याख्या में वासुदेवशरण अग्रवाल ने बताया है कि सम्भवतः कटक (कड़ा) पहनने के कारण ही इन्हें कटक कदम्ब कहा जाता था।[85] हर्षचरित में उल्लेख है कि 'कुमार के कटक मणिदेव की केयूर मणि से आलिंगन में उस प्रकार रगड खायेगी जैसे मन्दराचल के कटक विष्णु के केयूर से टकराये थे।[86] इन उद्धरणों से स्पष्ट होता है कि कटक और केयूर दोनों का प्रयोग स्त्री-पुरुष करते थे। आदिपुराण में एक स्थान पर दिव्य कटक[87] का उल्लेख है जिसे रत्नजडित कडा कहा जा सकता है।

केयूर[88]—इसका प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करते थे। अमरकोष में अंगद और केयूर को पर्याय बताया गया है।[89] भर्तृहरि ने केयूर का उल्लेख पुरुषों के अलंकार के रूप में किया है।[90] किन्तु इसके विपरीत यशस्तिलक में आया है कि विरह की स्थिति में स्त्रियां बाहु का केयूर पैरो में तथा पैरो का नूपुर बाहु से पहन लेती है।* स्पष्टतः इसका प्रयोग स्त्रियां ही नहीं, वरन पुरुष भी करते थे।

मुद्रिका—समराइच्चकहा में इसे अंगुलियों में पहना जाने वाला अलंकार बताया गया है।[91] मुद्रिका का उल्लेख भगवती सूत्र में भी आया है।[92] यशस्तिलक में अंगुठी के लिए उर्मिका[93] तथा 'अंगुलीयक[94] शब्द आये हैं। हर्षचरित में मे

उर्मिका का उल्लेख है।[95] सम्भवतः भंवर के समान चक्कर लगा कर बनाई गई अंगुठी को उर्मिका कहा गया है। त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित में भी स्त्री के आभूषणों के रूप में अंगुठी का उल्लेख है।[96] मुद्रिका का प्रयोग स्त्री-पुरुष दोनों करते थे जो अपने अपने सामर्थ्य के अनुसार सोने-चाँदी आदि की बनवाई जाती थी।

कंकण—समराइच्चकहा में इसे कण्ठाभरण के साथ उल्लिखित किया गया है।[97] प्राचीन काल में कंकण पहनने का भी रिवाज था, भर्तृहरि ने इसे कलाई का आभूषण [illegible]हा है।[98] यशस्तिलक में आया है कि योधेय जनपद में कृषकों की स्त्रियां सोने के के[illegible]ण पहनती थीं।[99] अतः स्पष्ट है कि हरिभद्र के काल में कंकण का प्रचलन स्त्री-पुरु[illegible]ों ही में था।

नूपुर—समराइच्चकहा [illegible] इसे स्त्रियों के आभूषण के रूप में उल्लिखित किया गया है।[100] यह पैर में पहना जा[illegible] स्त्रियों का एक अलंकार था। हितोपदेश में नूपुर को पैर का आभूषण बताया गया है[illegible][101] आदिपुराण में मणिनूपुर का उल्लेख है।[102] नूपुर को राजस्थान में नेवरी कहा [illegible]ता था।[103] हर्षचरित में भी नूपुर को स्त्रियों का आभूषण बताया गया है।[104] जिसे वे पैर में धारण करती थीं।

रत्नावली—यह रत्नों की बनी हुई माला होती थीं जिसे राजघरानों की स्त्रियां ही धारण करती थीं।[105] रत्नावली का उल्लेख भगवती सूत्र[106] में तथा आदि-पुराण[107] में आया है। रत्नावली में नाना प्रकार के रत्न गूथे जाते थे और मध्य में एक बड़ी मणि जटित रहती थी।

हार—समराइच्चकहा में हार का उल्लेख कई बार किया गया है।[108] यह गले में धारण किया जाने वाला आभूषण था। कालिदास ने हार का उल्लेख कई रूपो में किया है यथा-हार,[109] हारशेखर,[110] हारयष्टि,[111] तारहार[112] तथा लम्वहार[113] आदि। आदि पुराण में एक सौ आठ मुक्ता लड़ियों से युक्त हार का उल्लेख है।[114]

एकावली—समराइच्चकहा में कथा प्रसंग में इसका उल्लेख आया है।[115] मोतियों की एक लड़ी की माला को एकावली कहा गया है जो मोतियों को घने रूप में गूंथ कर बनायी जाती थी। अमरकोष में एकावली को मोतीयों की इकहरी माला कहा गया है।[116] गुप्तकाल में एकावली सभी आभूषणों से अधिक प्रिय थी। वासुदेवशरण अग्रवाल के अनुसार गुप्त कालीन शिल्प की मूर्तियों और चित्रों में इन्द्रनील की भव्य गुरिया सहित मोतियों की एकावली पायी जाती है, यह घने मोतियों को गूंथ कर बनायी जाती थी।[117] यशस्तिलक के उल्लेख से पता चलता है कि उज्वल मोती को मध्यमणि के रूप में लगाकर एकावली का प्रयोग किया जाता था।[118]

मणिमेखला—समराइच्चकहा में इसका उल्लेख कई बार किया गया है।[119] यह स्त्रियों का आभूषण था जिसे मेखला अर्थात् कमर में पहने जाने के कारण मेखला

कहा जाता था। इस में मणि जटित रहते थे। हर्षचरित में स्त्रियों द्वारा कटि प्रदेश में धारण की हुई करधनी के रूपमें इसका उल्लेख है।[120] भगवतीसूत्र,[121] आदिपुराण[122] तथा यशस्तिलक[123] में भी इसका उल्लेख है। इन उल्लेखों से स्पष्ट होता है कि मणिमेखला का प्रयोग धनी सम्पन्न एवं राजघराने की स्त्रियां किया करती थीं।

कटिसूत्र—समराइच्चकहा में इसे भी आभूषणों की श्रेणी में गिनाया गया है।[124] यह भी मणिमेखला की तरह कमर में पहना जाने वाला अलंकार था जिसे अधिकतर राज-पुरुष ही धारण करते थे। सम्भवतः यह स्वर्णसूत्र और रेशम का ब[illegible] होता था। कटिसूत्र का उल्लेख आदिपुराण में भी आया है।[125]

कंठक—समराइच्चकहा में इसका उल्लेख अलंकारों [illegible] श्रेणी में हुआ है।[126] किन्तु इसकी बनावट आदि का उल्लेख नहीं है। यह कंठ में पहना जाने वाला एक अलंकार था। आदिपुराण में कंठाभ[illegible][127] का उल्लेख मिलता है जो स्वर्ण और मणियों द्वारा तैयार किया जाता था। सम्भवतः यह स्त्री-पुरुष दोनों का आभूषण था।

मुकुट[128]—समराइच्चकहा में इसे सिर पर बांधने वाले अलंकार के रूप में प्रयुक्त समझा गया है, जिसे ताज कहा जाता है। इसका प्रयोग राजा-महाराज, राजकुमार और राजपरिवार की स्त्रियां ही करती थीं। अजन्ता के भित्ति-चित्रों पर रत्न जटित लम्बोत्तरा मुकुट, चोटीदार मुकुट, मोती की लड़ी से अलंकृत लम्बोत्तरा मुकुट, कलगेदार मुकुट आदि विभिन्न प्रकार के मुकुट अंकित किये गये हैं।[129] आदि-पुराण में भी कई स्थानों पर मुकुट का उल्लेख है।[130] भगवतीसूत्र से पता चलता है कि ताज का प्रयोग राजा और राजकुमार ही करते थे।[131]

चूड़ामणि—समराइच्चकहा में इसे मणि और रत्नों से जटित बताया गया है।[132] हर्षचरित में मालती के शरीर पर कटि प्रदेश में करधनी, गले में मुक्ताहार, कलाई में सोने का कड़ा आदि के साथ केशों में चूडामणि मकरिका नामक आभूषण का उल्लेख है।[133] यह आभूषण स्त्रियां अपने बालों को गूंथ कर उसमें धारण करती थीं। आदिपुराण में तो चूड़ामणि[134] और चूड़ारत्न[135] दोनों का उल्लेख अलग-अलग किया गया है। यद्यपि अलंकार की दृष्टि से दोनों समान समझे जाते थे किन्तु मणि और रत्नों के जटित होने के विभेद से अलग-अलग नाम गिनाये गये हैं।

संदर्भ

1 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका, पृ. 3।

2 वही—भूमिका, पृ. 2।

3 वही—पृ. 3।

4 सम०क० 4, पृ. 297:5, पृ. 495:8, पृ. 798।

5 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका, पृ. 9।

6 आचारांगसूत्र, 25/13—' दुकूलं गौडविषयविशिष्ट कार्पासिकम् । '
7 निशीथचूर्णी भाग 2, पृ 399—' दुगुल्लो रुक्खो तस्स वागो घेत्तुं उदूखले कुट्टिज्जति पाणिएण ताव जाव झूसीभूतो ताहे कज्जति एतेसु दुगुल्लो । '
8 हर्षचरित 1, पृ. 34: 3, पृ. 65 तथा 5, पृ. 172 ।
9 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित–एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 76 ।
10 यशस्तिलक, पृ. 19—' दुकूलांशुकवैजयंती संततिभिः ' ।
11 यशस्तिलक पृ. 323—' धृतधवलदुकूलमाल्यविलेपनालंकारः । '
12 दश[illegible] शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज़, पृ. 262 में उद्धृत ।
13 सम०क० [illegible] 74 ।
14 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारती[illegible] वेशभूषा, पृ. 55 ।
15 वही, पृ 55 ।
16 आचारांग 2/14/6—' अंसुयाणि वा चीणंसुयाणि वा । '
17 वृहत्कल्पभाष्य सूत्र 4/3662—' अंसुग चीणंसुगे च वि[illegible]दी ।
18 विक्रमोर्वशी 3/12—' सितांशुका मंगलमात्रभूषणा ' ।
19 रघुवंश 9/43—' अरुणरागनिषेधिभिरंशुकैः ' ।
20 ऋतुसंहार 6/4/29 ।
21 विक्रमोर्वशी, पृ 60 ।
22 हर्षचरित, पृ 10 ।
23 वही 10, पृ. 114—' बहुविधकुसुमशकुनिशतशोभिता द्युतिस्वच्छादंशुकात् । '
24 आदिपुराण 10/181 : 11/133 : 12/30 : 15/23 ।
25 यशस्तिलक, उत्तरखण्ड पृ. 13—' सितपताकांशुक ' ।
26 वही, पृ. 14—' कुसुम्भांशुकपिहितगौरीपयोधर...' ।
27 वही, पृ. 220—' कार्दमिकांशुकाधिकृतकायपरिकरः ' ।
28 सम०क० 5, पृ. 438 ।
29 आचारांग 2/14/6 : भगवतीसूत्र 9/33/9 : निशीथ चूर्णी 7, पृ. 11 ।
30 वृहत्कल्पभाष्य 4/3662 ।
31 ' राजस्थान भारती–५ ' में—दशरथ शर्मा—दशवीं शताब्दी में आनन्द, सुखादि की सामग्री ।
32 सम०क० 2, पृ. 100 ।
33 वही 4, पृ. 291 : 9, पृ. 898, 911, 957, 973 ।
34 आदिपुराण 27/24 ।
35 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित–एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 75 ।
36 भगवतीसूत्र 15/1/541 ।
37 सम०क० 7. पृ. 634–35, 647 ।
38 मोतीचन्द्र–प्राचीन भारतीय वेशभूषा, भूमिका पृ. 4 ।
39 तैत्तिरीय संहिता 6/1/1/3 ।
[illegible] आश्वलायन श्रौत सूत्र 2/3/4/17 ।

41 आदिपुराण 12/173।
42 हर्षचरित 7, पृ. 217।
43 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 76।
44 मोतीचन्द्र—प्रा०भा०वेश०, भूमिका, पृ. 9।
45 सम०क० 7, पृ. 645।
46 आदिपुराण 11/44।
47 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 81।
48 सम०क० 8, पृ. 798।
49 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा, पृ. 31।
50 कुमारसंभव-6/92।
51 हर्षचरित 1, पृ. 34:4; 145 : कादम्बरी पृ. 31[illegible], 323।
52 हर्षचरित 1, पृ. 10।
53 सम०क० 4, पृ. 254, 269: [illegible], 423, 444: 6; 495: 9, 862।
54 ए. के. मजूमदार-चालुक्याज आफ गुजरात, पृ. 356।
55 यशस्तिलक—पृ. 159 (वपुप्रभापटल दुकूलोत्तरीयम्)।
56 यशस्तिलक—पृ. 316—'उत्तरीयदुकूलांचलपिहितविम्बिना।'
57 अमरकोष 2/6/118-(संव्यानमुत्तरीयं च)।
58 हर्षचरित 1, पृ. 34:5; 162 : कादम्बरी पृ. 85, 95, 138, 174।
59 हर्षचरित 1, पृ. 34:4; 143।
60 सम०क० 7, पृ. 656, 661।
61 अथर्ववेद 14/2/66-67।
62 आदिपुराण 47/46।
63 व़ाटर्स, आन युवानच्वांग 1, पृ. 148।
64 सम०क० 8, पृ. 766।
65 वही 7, पृ. 656, 661।
66 भगवतीसूत्र 11/9/417: 15/1/541/1।
67 सम०क० 2, पृ. 95।
68 मोतीचन्द्र—प्राचीन भा०वेश०, भूमिका पृ. 4।
69 वही, पृ. 23।
70 आदिपुराण 12/176 : 8/8।
71 सम०क० 9, पृ. 974।
72 वही 9, पृ. 974।
73 जे. सी. सिकदार 'स्टडीझ इन भगवती सूत्र, पृ. 241।
74 सम०क० 1, पृ. 31:2; 96, 100, 131, 5, 452: 6, 581; 595: 7; 639, 698: 9. 911।
75 अमरकोष—2/6/130 (कुण्डलं कर्णवेष्टनम्)

76 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित एक सांस्कृतिक अध्ययन, फलक 20, चित्र 78
77 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ. 263 में उद्धृत।
78 यशस्तिलक—पृ. 367 (कुण्डलाभ्यामलंकृतश्रवणा)।
79 वही पु. 159 (कपोलकान्तिकुण्डलितमुखमंडलम्)
80 आदिपुराण 33/124 : 9/190 : 14/11।
81 वही 4/177 : 15/189।
82 वही 3/78।
83 वही 16/33।
84 स[illegible] पृ. 31:7; 714:15, 16, 724।
85 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 131।
86 वही पृ. 176 में उद्धृत।
87 आदिपुराण—29/167।
88 सम०क० 1, पृ. 31: 2, 100: 7, 638।
89 अमरकोष 2/6/107 (केयूरमंगदं तुल्ये)।
90 भर्तृहरि 2/19 (केयूरा न विभूषयन्ति पुरुषं...) देखिये—रघुवंश 6/68; कुमारसंभव 7/69
* यशस्तिलक पृ. 617 (केयूरं चरणे धृतं विरचितं हस्ते च हिञ्जीरिकम्)।
91 सम०क० 2, पृ. 96, 98।
92 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ. 262।
93 यशस्तिलक—पृ० 67 (सरत्नोर्मिकाभरण:)
94 वही—उत्तर० पृ० 131 (प्रसादीकरोत्यङ्गुलीयकम्)।
95 हर्षचरित 1, पृ. 10 (कम्बुनिर्मितोर्मिका)।
96 अ. के. मजूमदार—चालुक्याज ऑफ गुजरात, पृ. 359 में उद्धृत।
97 सम०क० 6, पृ. 597 (ठवेमि एवस्स समीवे छिन्नकण्णकंठाहरणं)।
98 भर्तृहरि० 2/71 (दानेन पाणिर्न तु कंकणेन विभाति...)
99 यशस्तिलक पृ. 15।
100 सम०क० 2, पृ. 82, 95: 4, 269: 6, 493: 7, 639: 8, 744: 9, 911
101 हितोपदेश 2/71 (नहि चूडामणि: पादे नूपुरं मूर्ध्नि धार्यते)।
102 आदिपुराण 7/237: 12/22: 5/268: 7/129।
103 दशरथ शर्मा—अर्ली चौहान डायनेस्टीज, पृ. 262।
104 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित-एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 61।
105 सम०क० 4, पृ. 254, 285।
106 भगवतीसूत्र 11/11/430।
107 आदिपुराण 16/50।
108 सम०क० 2; पृ. 76, 85, 91, 99, 100: 3; 220: 5, 380, 452:6, 495: 7, 610-11, 627, 639, 698: 9: 911।
109 ऋतुसंहार 1/4: 2/18: मेघदूत—उत्तरमेघ 30 : कुमारसंभव 5/8।

110 ऋतुसंहार 1/6।
111 वही 1/8।
112 रघुवंश 5/52।
113 वही 6/60।
114 आदिपुराण 16/58।
115 सम०क० 9, पृ. 911।
116 अमरकोष 2/6/106
117 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित–एक सांस्कृतिक अध्ययन पृ. 102।
118 यशस्तिलक, पृ. 288 (तारतरलमुक्ताफलाम्) : देखिये अमरकोष [illegible]।
(तरला हारमध्यगा)।
119 सम०क० 5, पृ. 384:6; 597:7; 644।
120 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित–एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 24।
121 भगवतीसूत्र 9/33/380
122 आदिपुराण 15/23।
123 यशस्तिलक, पृ. 100 (मुखरमणिमेखलाजालवाचालितबहलपञ्जमालिप्तिः)।
124 सम०क० 2, पृ. 100: 4, 265: 7, 638, 644, 659।
125 आदिपुराण 13/69: 16/235: 16/19।
126 सम०क० 5, पृ. 384:6; 597:7: 644।
127 आदिपुराण 15/193।
128 सम०क० 9, पृ. 911—देदीप्यमानमुकुट।
129 मोतीचन्द्र—प्राचीन भारतीय वेशभूषा–भूमिका पृ. 22।
130 आदिपुराण 9/41 : 10/126 : 15/5 : 16/234।
131 भगवतीसूत्र—9/33/385 : 11/11/428।
132 सम०क०, 2, पृ. 85, 96; 7, पृ. 606।
133 वासुदेवशरण अग्रवाल—हर्षचरित—एक सांस्कृतिक अध्ययन, पृ. 24।
134 आदिपुराण 14/8 : 4/94।
135 वही, 11/113 : 29/167।

गीता और कालिदास

गौतम पटेल

लोकप्रचलित दंतकथा के अनुसार महाकवि कालिदास का[illegible] की कृपा से मूर्ख होते हुए भी विद्वान बने; किन्तु उनके द्वारा र[illegible] साहित्य का परिशीलन करने वाले अनेक विद्वान निश्चयपूर्वक इस निष्[illegible] पर आये कि कालिदास को समकालीन ज्ञान की प्रचलित सभी शाखाओं का [illegible]त्तम तलस्पर्शी अभ्यास था। उन्होंने महाभारत का सामान्यरूप से एवं गीता का सविशेषरूप से अभ्यास किया था—यह गीता और उनकी कृतियों के सूक्ष्म अवलोकन द्वारा ज्ञात होता है। इस सिद्धांतकल्पना की समर्थना करने का प्रयत्न इस गवेषणात्मक लेख में किया गया है।

रघुवंश के राजाओं के गुण :

रघुवंश के आरंभ में रघुवंश के राजाओं का गुणवर्णन विस्तृतरूप से कालिदास ने दिया है।[1] गीता के १६ वें अध्याय में निरूपित दैवीसंपत्ति के कतिपय गुणों का स्पष्ट निर्देश है। उदा०....'आजन्मशुद्धानाम्' में शुचि–पवित्रता, 'यथाविधिहुतानाम्' में यज्ञ, 'यथाकामार्चितार्थिनाम्' में दान और 'शैशवेऽभ्यस्तविद्यानाम्' में स्वाध्याय जैसे दैवीगुणों का सुस्पष्ट आलेखन हुआ है।

रघुवंश के व्यक्तिगत राजाओं के चरित्र में दैवी संपत्ति का दर्शन सरलरूप से होता है। गौरक्षा के लिए पंचभौतिकपिंडरूप स्वदेह की ओर अनास्था प्रदर्शित करने वाला दिलीप जगत के अेकातपत्र प्रभुत्व को भी दाँव में लगाता है। यहां गीता के 'असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु'[2] शब्द याद आते हैं। दिलीप ने अनातुर रहकर धर्म का पालन किया और अनासक्त बन कर सुख का उपभोग किया।[3] क्या ऐसा नहीं प्रतीत होता कि यहां गीता की अनासक्तयोग की भावना उनके जीवन में सार्थक हुई है? रघु का चरित्र उनको समग्रवंश के नायक बनाने के लिए पर्याप्त है। देवराज इन्द्र भी कहते है कि 'गृहाण शस्त्रं यदि सर्ग एष ते।[4] इस नृप में गीता के क्षत्रिय के स्वाभाविक गुण मूर्तिमंत होते हैं।

"शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम्। दानमीश्वरभावश्च क्षात्रकर्म स्वभावजम्।"[5]

इस श्लोक का पूर्वार्ध इन्द्र के साथ युद्ध में और उत्तरार्ध कौत्सप्रसंग में रघु के जीवन में चरितार्थ होता हुआ दिखाई पडता है। रघु के लिए कालिदास ने 'दक्षिण, लब्धप्रशमन, स्वस्थ, प्रसादसुमुख...' जैसे शब्द प्रयुक्त किये हैं। जिसके पर्याय गुण के रूप में गीता में मिलते हैं।

" यस्मान्नोद्विजते लोकः "[6] का सिद्धांत रघु के जीवन में चरितार्थ हुआ है। कालिदास के शब्दों में 'राजा प्रकृतिरञ्जनात्'[7] है। अपने सुयोग्य पुत्र अज को गद्दी पर सुप्रतिष्ठित करके स्वर्ग के भी विनाशधर्मी विषयों में आत्मवित् राजा रघु स्पृहारहित रहे।[8] स्वर्ग और उनके सुख क्षणिक हैं—ऐसा गीता भी कहती है।[9] राज्य को छोड कर कुलपरंपरानुसार वल्कल धारण कर के रघुराजा पुत्र की विनंती से वन में नहीं मगर नगर बाहर जा कर रहे। अविकृतेन्द्रियः, प्रशमस्थितः, यतिलिङ्गधारी और अपवर्गार्थी राजा रघु धर्म के अंशावतार के रूप में शोभायमान हुए। 'अनपायिपदोपलब्धये' रघु यतिओं के साथ रहे, समाधि और अभ्यास द्वारा शरीर के पंचप्राणों को वश में कर के ज्ञानाग्नि से स्वकर्मों को भस्मीभूत करने का विचार किया—'अपरो दहने स्वकर्मणां ववृते ज्ञानमयेन वह्निना।'[10] यहां गीता के ज्ञान की यशोगाथा का गान करता हुआ श्लोक स्मृतिपट पर प्रतिबिंबित होता है।...

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ! ।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते तथा ॥[11]

ज्ञानाग्नि में स्वकर्मों का दहन कर के, रघु त्रिगुणातीत बनकर 'समलोष्टकाञ्चनः' बना। " रघुरप्यजयद्गुणत्रयं प्रकृतिस्थं समलोष्टकाञ्चनः।" यहां इस स्थल में तो ऐसा प्रतीत होता है कि कालिदास गीता के विचारो के उपरान्त भाषाशैली का भी अनुसरण करते हैं। और गीता के शब्दों में लोष्ट और अश्म दो शब्दो में से केवल अश्म को रखा। मानों उनको वह पुनरावर्तन अकाव्यमय लगा हो। गीता के गुणत्रय विभागयोगः (अ. १४) में त्रिगुणातीत के लक्षण दिखाते हुए भगवान 'समलोष्टाश्मकाञ्चनः'[12] शब्द प्रयुक्त करते हैं। इन शब्दों को छंद की आवश्यकतानुसार बदलकर; 'अश्म' शब्द की पुनः उक्ति दूर करके, कालिदास रघुवंश में प्रयोजित करते हैं। इस पंक्ति में गुणत्रय को 'प्रकृतिस्थ' कहा है—यह गीता में अनेक बार निर्दिष्ट हुआ है।[13]

परमात्मा का जब तक दर्शन न हुआ तब तक स्थिरधी रघु योगविधि में से विरक्त नहीं हुए और तम से पर अव्यय ऐसे पुरुष का योगसमाधि द्वारा साक्षात्कार जब समदर्शी रघुने किया तब वह योग विधि से विरक्त हुआ।[14] यहां स्थिरधी शब्दप्रयोग गीता के 'स्थितप्रज्ञ' की याद दिलाता है। परमपुरुष तमसः पर अव्यय है और इसे समदर्शी बन कर योगसमाधि से प्राप्त किया जा सकता है। यह गीता का सर्वमान्य सिद्धांत है।[15] रघुराजा के अंत्येष्टिकर्म में भी अज ने गीता में निर्देशित एक सिद्धांत का उल्लेख किया है। " विदधे विधिमस्य नैष्ठिकं यतिभिः सार्धमनग्निमग्निचित् "।[16] अग्निहोत्री अज ने रघु का अग्निरहित अंत्येष्टिसंस्कार यतिओं के साथ किया। रघु संन्यासी था इसलिए अग्नि को स्पर्श नहीं करता था अतः उसका "अनग्निं नैष्ठिकं विधिं" करना पडा। गीता में भी संन्यासी को 'अन्--अग्निम' कहा है, मगर सच्चा संन्यासी तो कर्मफलत्यागी ही है।[17] चरित्रनायक रघु के जीवन में गीता के आदर्श और विचारधाराएं कालिदास ने विष्णु के अवताररूप राम के जीवन से भी विशिष्टरूप से मूर्तिमंत की है।

कालिदास गुरुमुख द्वारा अज को 'वशिनामुत्तम' कहलाता है। कालिदास को 'वशी' शब्द अत्यंत प्रिय है क्योंकि अनेक राजाओं के लिए यह शब्द प्रयुक्त किया है।[18] संभवतः स्वयं कवि ही 'वशिनामुत्तम' होगा। उनके अनेक नायक जितेन्द्रिय भी वर्णित हैं।[19] "अनग्निं नैष्ठिकं विधिं" पृथ्वी का स्वीकार अज पिता की आज्ञा से करता है, भोगतृष्णा से नहीं।[20] दशरथ समाधि से जितेन्द्रिय बने। उसमें इन्द्र समक्ष भी कृपणता नहीं, परिहास में भी असत्य नहीं और दुश्मनो की और भी वे परुषाक्षरवाग् नहीं।[21] यहां दशरथ राजा में गीता के वाङ्‌मयतप का सर्वथा [illegible] स्पष्ट प्रतीत होता है। गीता अनुद्वेग, सत्य, प्रिय, हितकारी वाक्य तथा स्वाध्याय और अभ्यास को वाग्तप कें रूप में आलेखित करती है।[22] रा[illegible]ता के समत्व-योग की झलक पराकाष्ठा को पहूँची। अभिषेक के [illegible] मंगलमय वस्त्र धारण करते और जंगल में जाते समय वल्कल धार[illegible] करते उनके मुख पर जनता विस्मयपूर्वक अस्खलित आनन्द देखती है। राम को गीता के अनुसार स्थितप्रज्ञ ही कहना होगा क्यों कि वे दुःख में अ[illegible]-उद्विग्न और सुख में स्पृहारहित है। उन्हें शुभ और अशुभ से अनुक्रमसे प्रसन्नता और द्वेष भी नहीं।[23] सुख-दुःख, लाभालाभ, जय-पराजय, सबमें समभावी राम समत्वयोगी है।[24] सीतात्याग की द्विधा में दोला-चलवृत्तियुक्त राम को कालिदास ने इन्द्रियार्थ ही नहीं स्वदेहार्थ से भी स्पृहारहित कहा है। आगमापायी, अनित्य, संस्पर्शयुक्त भोगों से परे राम को कालिदास ने गीता के शब्दों में 'बुधः' सिद्ध किया है।[25] सीता त्याग के पीछे धीमान् वर्णाश्रम के जागरुक राम रजोगुण से पर होकर राज्यशासन करते हैं। यहाँ गीता की लोकसंग्रह और कर्मयोग की भावना राम के चरित्र में चरितार्थ दिखाई देती है। भरत राज्यतृष्णा-पराङ्‌मुख है।[26] लव और कुश वीतस्पृह, वशी, परस्त्रीविमुखवृत्ति और पुष्पाभरणों को समान मानने वाले धीर हैं।[27] कर्मयोगी, भक्त और त्रिगुणातीत मानवों के मन की समानता का गुण भी उसमें हैं। राजा अतिथि में दर्प के कारण वपु, रूप, विभूति इत्यादि प्रत्येक गुण थे, किन्तु उनका मन उन्मत्त नहीं हुआ।[28] आंतरिक षड् शत्रुओं पर उन्होंने विजय प्राप्त की। निषध सागरधीरचेता और नल धर्मात्मा थे। इस प्रकार परिशीलन करने से ज्ञात होता है कि रघुवंश के अनेक राजाओं के जीवन में गीता के सिद्धांत और गुणों का आविर्भाव हुआ है।

दुष्यंत वशी और परस्त्रीपराङ्‌मुखवृत्तियुक्त है।[29] गीता में प्रदर्शित प्राणी-मात्र के साथ मित्रता की भावना दुष्यंत में विरहकाल में भी है।[30] यह ध्यान देने योग्य सच्चाई है कि सर्व भूतों के साथ द्वेषहीन मित्र, सकरुण, निर्मम और निर-हंकारी भक्त भगवान को प्रिय है।[31]

कर्मयोग

गीता के कर्मयोग जैसे सिद्धांत कालिदास की कृतिओं में स्वाभाविक रूप से आलेखित हैं। सहज कर्म दोष से युक्त हो तो भी त्यागना नहीं चाहिए क्योंकि प्रत्येक कर्म धूम्र से युक्त अग्नि की तरह दोषयुक्त होता है।

सहजं कर्म कौन्तेय ! सदोषमपि न त्यजेत् ।
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥[32]

इस विचार का प्रतिघोष कालिदास में उदाहरण सहित सुस्पष्ट हुआ है ।....

" सहजं किल यद्विनिन्दितं न खलु तत्कर्म विवर्जनीयम् ।
पशुना रणकर्मदारुणोऽनुकम्पामृदुरेव श्रोत्रियः ॥ "[33]

कितना साम्य है । इन दोनों अवतरणों में 'सहज' और 'कर्म' शब्द एक ही है । 'न त्यजेत्' के पर्याय रूप से कालिदास 'न विवर्जनीयम्' प्रयुक्त करते हैं । 'सदोषम्' के बदले 'विनिन्दितम्' कहते हैं । दूसरी पंक्ति में दी गई यश की कल्पना भी कालिदास को [illegible] के धूम और अग्नि की उपमा से सूझी होगी । गीता भी यश को 'न त्यजेत्-कार्यमेव' हो [illegible] है ।[34] क्योंकि वह मनुष्य को पवित्रता देता है । ऐसा प्रतीत होता है कि यहां '[illegible]' अर्थात् कहते हैं ऐसा प्रयोग देकर कालिदास गीता का अवतरण देना चाहते हैं । कालिदास गीता के सुप्रसिद्ध निष्काम कर्म के सिद्धांत से अनजान नहीं । शिव 'केनापि कामेन' तप करते हैं तो सुदर्शन 'फलनिस्पृह' बन के तप करते हैं ।[35]

अवतारवाद

गीता का सुप्रसिद्ध सिद्धांत अवतारवाद भी कालिदास के सर्जन में अनेक स्थलों पर उल्लेखित हुआ है । विष्णु के वराह, नृसिंह, वामन, राम और गोपवेशधारी कृष्ण के अवतारों का सीधा निर्देश है ।[36] रघु और अज को लेखक यति और नृपवेशधारी धर्म और योग का अंश मानते हैं ।[37] राजा दशरथ पृथ्वी पर तीन रानियों से युक्त होने के कारण तीन प्रकार की शक्तियों से युक्त इन्द्र के अवतार के समान शोभित थे ।[38] कालिदास अवतार शब्द का भी स्पष्ट प्रयोग करते हैं । राम, लक्ष्मण, भरत और शत्रुघ्न को धर्म–अर्थ–काम और मोक्ष के देहधारी अवतार माने हैं । धर्मार्थकाममोक्षाणामवतार इवाङ्गभाक् ।[39] गीता निर्दिष्ट अवतार के प्रयोजन से कालिदास अनजान तो नहीं हैं । धर्मसंरक्षणार्थैव प्रवृत्तिर्भुवि शार्ङ्गिणः ।[40] विष्णु की पृथ्वी पर आनेकी प्रवृत्ति धर्मरक्षणार्थ है । विष्णु 'अज'–अजन्मा है तो भी जन्म धारण करते हैं । यह सत्य कालिदास और गीता में समानतया दिखाई पडता है ।

अजस्य गृह्णतो जन्म[41] ऐसा कालिदास और 'अजोऽपि सन्...संभवाम्यात्ममायया'[42] ऐसा गीताकार कहता है । ईश्वर के जन्म ओर कर्म के प्रयोजन लोकानुग्रह है । कालिदास कहते हैं कि ईश्वर को कुछ भी प्राप्त करना बाकी नहीं । उदा०...

अनवाप्तमवाप्तव्यं न ते किंचन विद्यते ।
लोकानुग्रह एवैको हेतुस्ते जन्मकर्मणोः ॥[43]

इसके साथ गीता का श्लोक भी देखिये—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥
यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ ! सर्वशः ॥
उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥[44]

शब्द और सिद्धांत में कितना आश्चर्ययुक्त साम्य ! और कालिदास की सुषमापूर्ण शैली का स्पर्श भी। अंतिम दो श्लोकों के समग्र सिद्धांत को उन्होंने श्लोकार्ध में रखा। मिताक्षरी–सरस कथनशैली कालिदास की कला की आत्मा है। दुष्यंत के चरित्र में स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः[45] की उक्ति गीता की लोकसंग्रह भावना का स्पर्श करती है। रघु के चरित्र में स्थिरधीरा[46] और वसिष्ठ के संदेश में स्थिरधीः[47] शब्दप्रयोग कालिदास गीता के स्थितप्रज्ञ से विदित हैं, यह सिद्ध होता है।

विभूतियोग :

गीता के विभूतियोग विचार से भी कालिदास सुपरिचित हैं। कवि कहते हैं कि रघु की यशविभूतियाँ हँसो के [illegible] में, तारकगण में और कुमुदयुक्त जल में प्रसारित हो गई।[48] कवि प्रभु के लिए प्रणवः छन्दसामिव कहते हैं। तब मन में भ्रान्ति होती है कि क्या यह पद विभूतियोग से तो नहीं लिया गया ? गीताकार के अनुसार गीता में भी ईश्वर प्रणवः सर्ववेदेषु[49] है—ऐसा कहते हैं।

आत्मा की अमरता और देह की नश्वरता :

आत्मा की अमरता और देह की नश्वरता का गान गीता पूर्णरूप से गाती है। कालिदास भी मृत्यु को प्रकृति और जीवन को अकस्मात मानते हैं।[50] देह और देही का संयोग और वियोग सुना है।[51] कालिदास का यह स्वाभाविक कथन सुनते ही गीता का 'जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः' याद आ जाता है।[52]

मनुष्य पूर्वजन्म के संस्कारानुसार बुद्धिसंयोग प्राप्त करता है।[53] गीता की यह बात पार्वती में चरितार्थ होती है क्योंकि उनको 'प्राक्तनजन्मविद्या' मिलती है।[54] सुदर्शन भी ' पूर्वजन्मान्तरदृष्टप्रज्ञः है। और कालिदास तो 'भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि' का उपासक है।[56] 'मनो हि जन्मान्तरसंगतिगतम्' ऐसा कालिदास स्पष्टतया कहते है।[57] गीता निर्दिष्ट लुप्तपिण्डोदक क्रिया में अर्जुन की द्विधा कालिदास के दिलीप[58] और दुष्यंत[59] दोनों अनुभव करते हैं।

दैव प्राधान्य :

अनेक विद्वान स्वीकृत करते हैं कि गीता के 'दैवं चैवात्र पञ्चमम्'[60] में दैव प्राधान्य प्रतिपादित है। कालिदास की दैवप्राबल्य की भावना किसी भी सहृदय को उनकी कृतिओं में यत्र तत्र सर्वत्र ब्रह्म की तरह व्याप्त दिखाई देती है। उनके दैवप्राबल्य के निर्देशों को संग्रहित करें तो भी एक गवेषणपत्र तैयार हो जाय।[61] सब के हृदय में विराजित ईश्वर मानो यंत्रारूढ है इस तरह सर्व जीवों को अपनी माया से घुमाता हैं।[62]

गीता का यह कथन कालिदास काव्यमयरूप से प्रस्तुत करते हैं—..'विषमप्यमृतं क्वचिद् भवेदमृतं वा विषमीश्वरेच्छया[63] ।

शब्दों व सिद्धांतों में साम्य :

अनेक बार तो कालिदास एक ही श्लोक में गीता के अनेक श्लोको के शब्द और सिद्धांतों का सरलतया आलेखन करते हैं। उदा०...

मनो नवद्वारनिषिद्धवृत्ति हृदि व्यवस्थाप्य समाधिवश्यम्।
यमक्षरं क्षेत्रविदो विदुस्तमात्मानमात्मयवलोकयन्तम् ॥[64]

इसके साथ गीता के समानता रखनेवाले श्लोकों को देखें।

१ सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्यास्ते सुखं वशी।
नवद्वारे पुरे देहे नैव कुर्वन्न कारयन् ॥[65]

२ सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च।
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥[66]

३ त्वमक्षरं परमं वेदितव्यम्। और अक्षरं ब्रह्म परमम्।[67]

४ ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना।[68]

एक ही श्लोक में एक से ज्यादा गीता के शब्दें और सिद्धांतों को प्रस्तुत करनेवाले कालिदास गीता से कितने सुपरिचित होंगे। दुसरा उदाहरण भी देखिये—

त्वमेव हव्यं होता च भोज्यं भोक्ता च शाश्वतः।
वेद्यं च वेदिता चासि ध्यानाद् ध्येयं च यत्परम् ॥[69]

ब्रह्मा को जगत् का परमतत्त्व मानकर की गई स्तुति गीता के परमतत्त्व के विचारों को शब्दशः प्रतिघोषित करती है।

(१) ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः।[70] ईश्वर ही परमब्रह्म है। परं ब्रह्म परंधाम।[71]
(२) अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाऽहमहमौषधम्।
मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥[72]
(३) अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ॥
(४) वेद्यं पवित्रमोंकार......।[74]
(५) पुरुषं शाश्वतं दिव्यम्....सनातनस्त्वम्।[75]
(६) वेत्ताऽसि वेद्यं च परं च धाम।[76]
(७) वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम्।[77]
(८) स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम्।[78]
(९) परं ब्रह्म परं धाम...।[79]
(१०) त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम्।[80]

कालिदास के श्लोकों में गीताके शब्द और भाव सूचित होते हैं।

ध्यानयोग :

ध्यानस्थ शिव के वर्णन में कतिपय सिद्धांतों और प्रक्रियाओं का उल्लेख है जो गीता के ध्यानयोग के साथ आह्लादक साम्य दिखाते है। उदा०...

(१) शार्दूलचर्मव्यवधानवत्याम्[81] और चैलाजिनकुशोत्तरम्,[82] (२) संयमिनम्[83] और यतचित्तेन्द्रियक्रियः[84] मनः संयम्य नियतमानसः आदि, (३) पर्यङ्कबन्धस्थिरपूर्वकायम्[85] और समकायशिरोग्रीवम् धारयन्नचलं स्थिरः।[86] (४) नेत्रैरविस्पन्दितपक्ष्ममालैर्लक्ष्यीकृतघ्राणमधामयूखैः[87] और संप्रेक्ष्यं नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन्[88] मनोनवद्वार श्लोक का साम्य तो आगे देखा। सहृदय को आनंद देनेवाला साम्य तो ध्यानस्थ शिववर्णन में दी गई उपमा में है।...उदा०...

अन्तश्चराणां मरुतां निरोधान्निवातनिष्कम्पमिव प्रदीपम्।[89] और

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता।
योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः॥[90]

संयमी योगी के लिए 'निवातस्थ दीप' की उपमा योग्य है ऐसा गीता कथन मानों कालिदासने सरपे चढ़ाकर उपमा के रूप में योगीराज शिव के लिए प्रयुक्त किया है।

कालिदास रघुवंश की विष्णुस्तुति में भी गीता के अनेक सिद्धांतो-श्लोकार्ध और शब्दसमूहों का प्रयोग करते हैं। विष्णु को 'आदिपुरुष'[91] और 'पुराणम्'[92] कहा है। गीता भी त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणः[93] कहती है। विष्णु विश्व के कर्ता, हर्ता और भर्ता है जिसका साम्य गीता में भी है। और वह हृदयस्थ[94] हैं। गीता में भी 'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति कहा हैं।[95] विष्णु सप्तसामोपगीत[96] हैं। गीतानुसार वह सर्व वेदों द्वारा वेद्य हैं। वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः।[97]

योगी अभ्यास द्वारा मन को वश में कर के मुक्ति के लिए ज्योतिर्मय विष्णु का चिंतन करते हैं। उदा०...

अभ्यासनिगृहीतेन मनसा हृदयाश्रयम्।
ज्योतिर्मयं विचिन्वन्ति योगिनस्त्वां विमुक्तये॥[98]

गीता में भी इस श्लोक का भावार्थ विविध स्थानों पर व्यक्त होता है।

(१) अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते।[99]

(२) ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।[100]

(३) तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यम्[101] (कालिदास में तेज का पर्याय ज्योति शब्द है।)

(४) यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम्।[102] कालिदास विष्णुस्तुति में कहते हैं कि...

बहुधाप्यागमैर्भिन्नाः पन्थानः सिद्धिहेतवः।
त्वय्येव निपतन्त्योघा जाह्नवीया इवार्णवे॥[103]

ईश्वर के गुणों का साम्य :

गीता के कथनानुसार मोक्षमार्ग से अज्ञात (मानव) दूसरे के पास से श्रवण[illegible]

से अनुसरण करे तो भी मृत्यु से परे हो जाता हैं।[104] विष्णु के सिवाय अन्यथा सेवन करने वाला भी अविधिपूर्वक ईश्वर का ही पूजन करता है।[105] विष्णु स्मरण-मात्र से मनुष्य को पवित्र करते हैं-केवलं स्मरणेनैव पुनासि पुरुषं यतः।[106] गीता में भी ईश्वरस्मरण की महिमा अस्खलित रूप से हैं।[107] देखो...

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः।
तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥[107]

गीता में एक ही स्थान पर ईश्वरप्राप्ति के लिए 'सुलभ' शब्द स्मरण के रूप में प्रयुक्त हुआ है जिसका प्रतिघोष विद्वज्जन कालिदासप्रयुक्त 'केवलम्' शब्द में सुनते हैं।

कुमारसंभव की ब्रह्मा की स्तुति में[108] भी ब्रह्मा को जगत के परम तत्त्व को मान कर जिन गुणों और लक्षणों का कालिदास वर्णन करते हैं, वे गीता में भी हैं। सबका विस्तृत वर्णन असंभव है परंतु कतिपय ध्यानयोग्य निर्देश देखिये। ब्रह्मा को सृष्टि के आरंभ में अकेला, सृष्टि सर्जन समय पर त्रिगुणात्मक और अंत में भेद प्राप्त करने वाला वर्णन किया है। जगत् के प्रलय, स्थिति और सर्ग के कारणरूप एकमात्र ब्रह्मा ही है। उनकी रात्रि और दिन सर्व भूतों के प्रलय और उदय हैं।[109] गीता के १३ वें अध्याय की शैली में ब्रह्मा में विरोधाभासी गुणों का एकपद-सहवास कालिदास दिखलाते हैं।

पुरुष-प्रकृति स्वरूप :

पुरुष और प्रकृति के स्वरूप और गुणों से कालिदास सुपरिचित हैं। पुरुष उदासीन और प्रकृति त्रिगुणात्मिका है। पुरुष के लिए वह प्रवृत्तिशील है। ऐसा ब्रह्मा की स्तुति में निर्दिष्ट है।

त्वामामनन्ति प्रकृतिं पुरुषार्थप्रवर्तिनीम्।
तद्दर्शिनमुदासीनं त्वामेव पुरुषं विदुः ॥[110]

एक आश्चर्ययुक्त आह्लादक परिस्थिति के प्रति अंगुलिनिर्देश करने का मन होता है कि रघुवंश में विष्णु की स्तुति के प्रसंग में गीता से अभिभूत कालिदास गीता की ही उपमा देते हैं।

जाने वो रक्षसाक्रान्तावनुभावपराक्रमौ।
अङ्गिनां तमसेवोभौ गुणौ प्रथममध्यमौ ॥[111]

विष्णु देवताओं को कहते हैं कि मनुष्य के प्रथम (सत्त्व) और मध्यम (रजस) गुण तमोगुण द्वारा दब जाते हैं, इस प्रकार आपके तेज और पराक्रम राक्षस द्वारा दबा दिये गये हैं। गीता भी स्पष्ट कहती है।

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥[112]

रजोगुण की वृद्धि से विद्वान भी अयोग्य मार्ग पर पदार्पण करता है। 'अपथे पदमर्पयन्ति हि श्रुतवन्तोऽपि रजोनिमीलिताः ॥[113] इसलिए प्रायः राम ने 'रजोरिक्त-मना' होकर राज्य किया होगा। मनुष्य में तमोगुण अतिमात्रा में हो जाय तो उसकी दशा का वर्णन गीता में है। इसका उदाहरण रघुवंश का अग्निवर्ण राजा है। वह दोष को देख कर भी त्याग नहीं सकता था। दृष्टदोषमपि तन्न सोऽत्यजत्।[114] गीता भी कहती है कि मनुष्य की बुद्धि तामसी हो जाय तो सभी बातें विरुद्ध लगतीं हैं। अधर्म को भी वे धर्म मानते हैं।

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता।
सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥[115]

तमोगुण की प्रबलवृत्ति का काव्यमय वर्णन कालिदास ने शाकुन्तल में किया है।

प्रबलतमसामेवंप्रायाः शुभेषु हि वृत्तयः।
स्रजमपि शिरस्यन्धः क्षिप्तां धुनोत्यहिशङ्कया ॥[116]

प्रबल तमोगुणयुक्त मानव प्रायः अच्छी बातों में भी बुरी वृत्तियुक्त होते हैं। सिर पर पुष्पमाला डाले तो भी सर्प की शंका से सिर घुमाते हैं। इसको सर्वार्थान् विपरीतान् का काव्यमय स्पष्टीकरण ही कहेंगे न। उच्छिष्ट, अपवित्र भोजन तामसी को अच्छा लगता है।[117] अग्निवर्ण प्रमदाओं का उच्छिष्ट मुखमधु के आस्वादन से आनंद मानता था।[118]

मुक्तिमार्ग :

मनुष्य कर्मानुसार गति प्राप्त करता है। कालिदासानुसार शुभकर्म का फल शुभ होता है। शकुन्तला योग्य वर सुकृत से प्राप्त करती है।[119] पूर्वजन्म के पवित्र और फलोन्मुख तप के फल को तपस्वी भोगते हैं। मनुष्य स्वकर्म से परलोक में भिन्न-भिन्न गति प्राप्त करते हैं।[121] कामदेवने ब्रह्मा के मन में पुत्री के लिए कामना की, परिणामतः उनको भस्मीभूत होना पडा।[122] कर्मानुसार गति का गीता मान्य सिद्धांत कालिदास की कृतिओं में अनेक स्थलों पर दिखाई देता है। शुभ कर्म द्वारा मनुष्य स्वर्ग प्राप्त करता है और कर्मफल क्षीण होने से पृथ्वी पर आना पड़ता है।[124] यह गीताकथित[125] विधान कालिदास अनेक बार स्वीकृत करते हैं। गीता में यज्ञ इत्यादि शुभ कर्मों के फलस्वरूप स्वर्ग का निर्देश है किन्तु वैकुण्ठ का निर्देश नहीं। स्वाभाविकतया मनुष्य पुनर्जन्म और कलेश भय से मुक्तिमार्ग का आश्रय लेता है।[126] मुमुक्षु कर्मबन्धनछेदक धर्म की आकांक्षा करता है।[127] इन्द्रियनिग्रह से रघु सिद्धि प्राप्त करता है।[128]

गीता में इन्द्रियनिग्रह अथवा वशी की प्रशंसा योगी और भक्त के माध्यम द्वारा की गई है।[129] केवल स्मरण से—भक्ति से मुक्ति मिलती है।[130] समदर्शित योग-समाधि से रघु तम से पर अव्यय को प्राप्त करते है।[131] गीता योगसिद्धि का स्वीकार करती हैं। परमपद तम से पर और अव्यय है ऐसा सुस्पष्ट निर्देश गीता में है।[13

मनुष्य निर्मम होकर संसारसागर को पार करता है इस विचार को कालिदास हृद्यसाधर्म्यसहित उपमालंकार से आत्मवत् करते हैं।....मारुतिः सागरं तीर्णः संसारमिव निर्ममः ।[133]

जब संसारसागर पार करने की बात आती है तब गीता 'निर्मानमोहाः' होने का 'मामकाः' वृत्ति त्यागने का एक या दूसरी तरह स्वीकार करती है। रघुवंश के जन्म-भीरु पुत्रनामक राजाने जैमिनि को स्वदेहार्पित करके भी योगमार्ग द्वारा ऐसी तैयारी करे ली कि नूतन जन्म प्राप्त न हो।[134]

तत्त्वज्ञान से भी अतिथि (राजा) अज्ञान रूपी अंधकार का विनाश करता है।[135] रघु ने ज्ञानमय अग्नि से कर्मों को भस्मसात् किया।[136] गंगा-जमना के संगम में देहत्याग करनेवालों को तत्त्वज्ञान के बिना भी शरीरबंधन नहीं होता।[137] कालिदास सूचित करते हैं कि अन्यत्र ऋते ज्ञानात् न मु... का सिद्धांत प्रतिपादित है। गीता और कालिदास में अति साम्य है कि अभ्यास से मनःनिग्रह करके योगी ईश्वर को खोजते हैं।[138] मुक्तिमार्ग में भी कालिदास और गीताकथनों में साम्य हैं। गीतानुसार विधि-रहित, मंत्रहीन, धन के दान रहित, और श्रद्धा रहित यज्ञ तामस है।[139] कालिदास भी श्रद्धा, वित्त और विधि को साथ में आवश्यक मानते हैं।[140] गीता का 'या निशा सर्व-भूतानां' में उल्लिखित रात्रि और दिन का विरोधाभासी विचार भी कालिदास ने अग्निवर्ण के वर्णन में आलेखित किया है। भोगविलास में वह राजा रात्रि में जागृत रहता और दिन में सो जाता इसलिए 'रात्रिकमल' की उपमा उन्होंने प्राप्त की।

आरुरोह कुमुदाकरोपमां रात्रिजागरपरो निशाशयः।[142] पुराणस्य कवेस्तस्य[143] जैसे कविकृत प्रयोग गीता के 'कविः पुराणम्' के साथ साम्य सूचित करते हैं। गीता में विष्णुपद के लिए 'यद् गत्वा न निवर्तन्ते'[145] कथन के भाव कालिदासने भगवान शिव के पदके लिए प्रयुक्त किये हैं। 'अनावृत्तिमयं पदम्'। और कालिदास यह भी कहते हैं कि विष्णु का चिन्तन 'अभूयःसन्निवृत्तये' है।[146]

कालिदास की प्रणयभावना के आदर्श में गीता की विचारझलक प्राप्त होती हैं। विवाहयज्ञ के काव्यरूप कुमारसंभवम् का उदाहरण देखिये। पार्वती में दैवी संपत्ति के अनेक गुण है—ध्रुवेच्छा, मनस्विता, आहार्यनिश्चया, बहुक्षमा, मानिनी इत्यादि। निर्विषयार्थकाम होकर वह पंचाग्नि तप करती है। तब दैवी गुण दृष्टिगोचर होते है। शिव के साथ स्वधर्मचर्यार्थ पाणिग्रहण किया जाता है।[147] धर्म से शिव पार्वती की ओर पदार्पण करते है इसलिए पूर्वापराध से भयभीत कामकामना भी उच्छ्वसित होता है।[148] यहां गीता का 'धर्माविरुद्ध काम का सिद्धांत कालिदास स्वीकार करते हैं। काम ईश्वर का ही स्वरूप है।

देवों की यह योजना पूर्णतः निष्फल होती है कि कामदेव की सहायता से सौन्दर्य युक्त पार्वती शिव प्राप्त करे। शिव-कल्याण काम से प्राप्त नहीं होता ...के काम, क्रोध और लोभ नरकद्वार हैं।[150] काम रूपी नरक द्वार से सत्यं-शिवं-

सुन्दरम को स्वप्न में भी प्राप्त नहीं कर सकते। साकार शिव निराकार में परिणत हुए। पार्वती को तपाचरण की आवश्यकता हुई। गीतानुसार तप मनीषिओं को पवित्र करता है।[151] मनस्वी पार्वती के पशुपति प्राप्त करनेवाले प्रयत्नो में नरकद्वार के समान काम के स्थान पर पवित्र और सात्त्विक तप पदार्पण करता है। परिणामतः पार्वती की दृष्टि मूलतः परिवर्तित होती है। ज्ञानी को ज्ञान प्राप्त होता है तब व्यवहार नहीं परन्तु आचार परिवर्तित होता है। गीता भी पण्डिताः 'समदर्शिनः' कहती हैं, समवर्तिनः नहीं।[152] पहले पार्वती आत्मरूप बनकर, वसंत के शृंगार सज कर, शिववंदन के लिए जाती है। यहाँ कामान्धता और स्वार्थान्धता की गन्ध आती है। शिव-तपोवन के प्राणीमात्र को वह भूल गई किन्तु तप के समय उनका व्यवहार आमूल परिवर्तित हुआ। शिव, मांगल्य अथवा सत्य की आकांक्षा करने वाला मानव कामाक्षी नहीं शिवाक्षी होना चाहिए। तपूत पार्वती में कल्याण कामनाएँ आविर्भूत हुई। वृक्ष की ओर वात्सल्य का जन्म हुआ जो कार्तिकेय द्वारा भी दूर न हो सका। हिरण की तरफ प्रेम के झरने बहने लगें। जो लताएँ कुसुम से स्वयं विलसित होती थी उनमें स्वविलासचेष्टा अमानत के रूप में रखी। स्वमुखकमल से सरोवर में शतदल की शोभा अर्पित की। विरही चक्रवाक के प्रति सहानुभूति दर्शाई। पार्वती के मन में समग्र जड़ और चेतन सृष्टि के प्रति प्रेम–वात्सल्य और सद्भाव की त्रिवेणी बहने लगी! कहाँ स्व से अभिभूत शैलसुता और कहाँ 'सर्व' में सद्भाव समर्पित पार्वती!?!। वह–शिव की–मांगल्य की–प्रेम की शोध करने लगी। जड़, चेतन समग्र सृष्टि में शिव देखने लगी। ईश्वर का सर्वत्र दर्शन करने लगी; गीता की 'यो मां पश्यति सर्वत्र'[153] की भावना साकार हुई। परिणामतः निराकार शिव साकार बने। परमेश्वर पार्वती के प्रेमपार्थी होकर पधारे। धर्म से अविरोधी काम और सर्वत्र ईश्वर दर्शन की, गीता अभिप्रेत भावना कुमारसंभव में पार्वती के चरित्र में चरितार्थ हुई दिखाई देती है।[154]

पादटीप

* यहाँ कालिदास की कृतिओं के संदर्भ सीताराम चतुर्वेदी संपादित 'कालिदास ग्रन्थावली' में से दिये है।

1 रघु. १–५ मे ८. 2 गीता १३–९. 3 रघु. १–२१. 4 रघु. ३–५१.
5 गीता १८–४३. 6 गीता १२–१५. 7 रघु. ४–१२. 8 रघु. ८–१०.
9 गीता ९–२१; ८–६. 10 रघु. ८–२०.
11 गीता ४–३७. मल्लिनाथ भी टीका में इस श्लोकका अवतरण देते हैं।
12 गीता १४–२८; ६–८. 13 ३–५; १३–१९; १३–२१. 14 रघु. ८–२२–२४.
15 गीता १३–१७; ११–१७; १५–११. 16 रघु. ८–२५. 17 गीता ६-१: १८–४०.
18 रघु. ८–१० देखो दिलीप. रघु. १–३८. कुश. रघु. १६–८. अतिथि. रघु. १७–४ देवलोक है। रघु १८–२३. सुदर्शन १९–१. दुष्यंत–शाकु. ५–२८; गीता में 'वशी' ५–१३ में देखो।
19 दशरथ रघु. ९–१. अतिथि १७–४३. 20 रघु. ८–२. 21 रघु. ९–१; ९–

22 गीता १७-१५. 23 गीता २-५६; ५७. ५-२०. 24 गीता २-३८.४८.
25 गीता ५-२२. 26 रघु. १२-१९. 27 रघु. १५-६८. स तुल्यपुष्पाभरणो हि धीरः । रघु. १६-१४. 28 रघु. १७-४३. 29 शाकुं. ५.२८
30 येन येन वियुज्यन्ते प्रजाः स्निग्धेन बन्धुना । स स पापादृते तासां दुष्यन्त इति ॥
31 गीता १२-१३. शाकुं. ६-२३. त्वयि तु परिसमाप्तं बन्धुकृत्यं प्रजानाम् ।
32 गीता १८-४८. 33 शाकुं. ६-१. 34 गीता १८-२. 35 रघु. १९-२.
36 नृसिंह-शाकुं. ७-३. वामन. मेघ. ६१ राम रघु. १०-४४. कृष्ण मेघ. १५.
37 रघु. ८-१६. 38 रघु. ९-१८. 39 रघु.१०-८४. 40 रघु. १५-४ सरि. गीता ४-८.
41 रघु. १०-२४. 42 गीता ४-६. 43 रघु. १०-३१. 44 गीता ३-२२, २३, २४.
45 शाकुं. ५-७. 46 रघु. ८-२२. 47 रघु. ८-८८. 48 रघु. ४-१९.
49 गीता ७-८. 50 रघु. [illegible] 51 रघु. ८-८९. 52 गीता २-२७.
53 तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् । गीता ६-४३. 54 कुमार. १-३०.
55 रघु. १८-५०. 56 शाकुं ५-२. 57 रघु. ७-१५.
58 रघु. १-६६, ६७, ६८. 59 शाकुं. ६-७५. 60 गीता १८, १४.
61 शाकुं. १-१, ३-२, १-१६, ४-०-७, ५-२१, ६-८, ९-६-१२-१. विक्रम. ३-०-९, ४-२-११, ४-३९-१, ४-४७-१, ४-६९, ५-१८-८, कुमार. ४-१, ४-१०, ४-३१, रघु. ८-४६, ८-४७. 62 गीता १८-६१. 63 रघु.८-४६. 64 कुमार. ३-५०.
65 गीता ५-१३, ६-२४ से २६. 66 गीता ८-१२. 67 गीता ११, १८, ८, ३.
68 गीता १३-२३. 69 कुमार. २३-२-१३. 70 गीता ४-२४. 71 गीता १०-१२.
72 गीता ९-१६. 73 गीता ९-२४. 74 गीता ९-१७. 75 गीता ११-१२.
76 गीता ११-३८. 77 गीता १५-१५. 78 गीता ८-१०. 79 गीता १०-१२.
80 गीता ११-१८-३८; १३-१२, १७-३४. 81 कुमार. ३-४. 82 गीता ६-११.
83 कुमार. ३-४४. 84 गीता ६-१२. 85 कुमार. ३-४५. 86 गीता ६-१३.
87 कुमार. ३-४५. 88 गीता ६-१३. 89 कुमार. ३-४८. रघु. १३-५२
90 गीता ६-१९. 91 रघु. १०-६. 92 रघु. १०-१९. 93 गीता ११-३८.
94 रघु. १०-१९, ९. 95 गीता १८-६१. 96 रघु. १०-२१. 97 गीता ९५-१५.
98 रघु. १०-२३. 99 गीता ६-३५. 100 गीता १८-६१. 101 गीता ११-४७.
102 गीता-१५-११ पादटीप १३८ त्वय्यावेशितचित्तानां त्वत्समर्पितकर्मणाम् । गतिस्त्वं वीतरागाणामभूयःसन्निवृत्तये रघु. १०-२७, तु० गीता. १२-२, ९-२७, ९-१८, ८-१६.
103 रघु. १०-२६. 104 गीता १३-२५. 105 गीता ९-२३. 106 रघु. १०-२९.
107 गीता ८-१४, ९-२४, १०-१०. 108 कुमारः २-४ से १५ तक.
109 साम्य→सहस्रयुगपर्यन्तमहर्य ब्रह्मणो विदुः । रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ गीता ८-१७
110 कुमार २-१३. तुलना कीजीये गीता १३-१९ से २३ तक। 111 रघु. १०-३८.
112 गीता-१४-१०. 113 रघु. ९-७४. 114 रघु. १९-४९ 115 गीता १८-३२.
116 शाकुं. ७-२४. 117 उच्छिष्टमपि चामेध्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥ गीता. १७-१०.
118 रघु. १९-१२. 119 भर्तारमात्मसदृशं सुकृतैर्गता त्वम् । शाकुं ४-१३.
120 कुमार. ६-१०. 121 परलोकजुषां स्वकर्मभिः गतयो भिन्नपथा हि देहिनाम् । रघु. ८-८५.

122 कुमार. ४–४१. 123 व्यामर्जितां कर्मभिरारुरोह । रघु. १८–३, १८–१२, २२.
124 स्वल्पीभूते सुचरितफले...मेघ. ३२. 125 गीता ९–२०, २१. 126 कुमार. ३–५.
127 कुमार. २–५१. 128 रघु. ८–२३. 129 गीता ५–२८. 130 रघु. १०–२९.
131 रघु. ८–२४. 132 गीता ११–१८, १५–४, ५, ६. ९–९. 133 रघु. १२–६०, ४–६०.
134 रघु. १८–३३. 135 रघु. १७–३४. 136 रघु. ८–२० 137 रघु. १३–५८.
138 अभ्यासनिगृहीतेन मनसा हृदयाश्रयम् । ज्योतिर्मयं विचन्वन्ति योगिनस्त्वां विमुक्तये ।। रघु.१०, २३.
अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना । परमं पुरुषं दिव्यं याति, पार्थानुचिन्तयन् ।। तु०गीता ८–८.
139 विधिहीनमसृष्टान्नं मन्त्रहीनमदक्षिणम् । गीता १७-१३.
140 श्रद्धा वित्तं विधिश्चेति त्रितयं तत्समागतम् ।। शाकुं. ७–२९ रघु २–१६.
141 गीता २–६९. 142 रघु. १९–३४ 143 रघु. ८–३६, कुमार. २–१७.
144 गीता ८–९ 145 गीता १५–६.
146 योगिनो ये विचिन्वन्ति क्षेत्राभ्यन्तरवर्तिनम् ।
अनावृत्तिमयं यस्य पदमाहुर्मनीषिणः ।। कुमार. ६–७७, रघु. १०–२७.
147 कुमार. ८–८३ 148 कुमार. ६–१४ 149 गीता ७–११ 150 गीता १६–२१
151 गीता १८–५ 152 गीता ५-१८ 153 गीता. ६–३०.
154 द्रष्टव्य : गौतम पटेल, पार्वती का तप–रहस्य, कुमारसंभव की चतुर्थ आवृत्ति ।
(प्रकाशक : सी. जमनादास कंपनी), १९७३, पृ. ६८–७२.

उत्तर भारत में जैन यक्षी अम्बिका का प्रतिमा-निरूपण

मारुति नन्दन प्रसाद तिवारी

दोनों परम्परा में २२वें तीर्थंकर नेमिनाथ की सिंहवाहना यक्षी को अम्बिका (या आम्रादेवी) एवं कुष्माण्डिनी नामों से सम्बोधित किया गया है।

(क) शिल्प–शास्त्रों में

श्वेताम्बर परम्परा :

निर्वाणकलिका में सिंहवाहना एवं चतुर्भुजा कुष्माण्डी की दाहिनी भुजाओं में मातुलिंग एवं पाश, और बायीं में पुत्र एवं अंकुश प्रदर्शित है।[1] सभी परवर्ती ग्रन्थ समान विवरणों का निर्देश देते हैं, पर उनमें मातुलिंग के स्थान पर आम्रलुम्बि के प्रदर्शन का उल्लेख है।[2] ज्ञातव्य है कि आम्रलुम्बि एवं पुत्र सिंहवाहना अम्बिका के विशिष्ट लक्षण हैं। मंत्राधिराजकल्प में अम्बिका की भुजा में बालक का उल्लेख नहीं किया गया है, पर आम्रलुंबि के प्रदर्शन का निर्देश है। ग्रन्थ में कुष्माण्डिनी की कटि के समीप ही उसके दोनों पुत्रों (सिद्ध एवं बुद्ध) की उपस्थिति का भी उल्लेख है।[3] शोभन सूरि कृत स्तुतिचतुर्विंशतिका में भी अम्बिका के समीप दोनों पुत्रों के प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है।[4] अम्बिका–ताटंकम् में उल्लेख है कि चतुर्भुजा

---

[1] कुष्माण्डीं देवीं कनकवर्णां सिंहवाहनां चतुर्भुजां मातुलिङ्गपाशयुक्तदक्षिणकरां पुत्राङ्कुशान्वित-वामकरां चेति ॥ **निर्वाणकलिका** : १८.२२. **देवतामूर्तिप्रकरण** : ७.६१.

[2] ...अम्बादेवी कनककान्तिरुचिः सिंहवाहना चतुर्भुजा आम्रलुम्बिपाशयुक्तदक्षिणकरद्वया पुत्राङ्कुशा-सक्तवामकरद्वया च ॥ **प्रवचनसारोद्धार** : २२, पृ० ९४.

देखें [१] **त्रिषष्टिशलाकापुरुषचरित** : ८.९.३८५–३८६,
[२] **आचारदिनकर** : ३४, पृ० १७७,
[३] **पद्मानंदमहाकाव्य** : परिशिष्ट–नेमिनाथ : ०५७–५८,
[४] **रूपमण्डन** : १९, पृ० २०८ : ग्रन्थ में पाश के स्थान पर नागपाश का उल्लेख हैं।

[3] कुष्माण्डिनी...पाशाम्रलुम्बिसृणिसत्फलमावहन्ती ।
पुत्रद्वयं करकटीतटगं च नेमिनाथक्रमाम्बुजयुगं शिवदा नमन्ती ॥ **मंत्राधिराजकल्पः** ३.६४.

[4] नेमिनाथचरितः ४.२२, पृ० २५२, **विविधतीर्थकल्प** में सिंहवाहिनी अम्बिका को प्राचीन तीर्थ मथुरा की रक्षा करनेवाली बताई गई है (इत्थ कुबेरा नरवाहणा अम्बिया सीहवाहणा

अम्बिका का एक पुत्र उसकी उंगली पकड़े और दूसरा गोद में अवस्थित होगा। सिंहवाहना यक्षी फल, आम्रलुंबि, अंकुश एवं पाश से युक्त है।[5]

दिगम्बर परम्परा :

प्रतिष्ठासारसंग्रह में सिंहवाहना कुष्माण्डिनी (या आम्रादेवी) को द्विभुजा एवं चतुर्भुजा बताया गया है।[6] ग्रन्थ में आयुधों का उल्लेख नहीं किया है। प्रतिष्ठासारोद्धार द्विभुजा अम्बिका का ध्यान करता है और उसकी दक्षिण भुजा में आम्रलुम्बि एवं वाम में पुत्र (प्रियंकर) के प्रदर्शन का निर्देश देता है। आम्रवृक्ष की छाया में अवस्थित यक्षी के समीप ही दूसरा पुत्र (शुभंकर) भी निरूपित होगा।[7] अपराजितपृच्छा द्विभुजा अम्बिका की भुजाओं में फल एवं वरद का उल्लेख करता है। अंबिका के समीप ही उपस्थित दोनों पुत्रों में से एक उसकी गोद में अवस्थित होगा।[8]

दिगम्बर परंपरा के एक तांत्रिक ग्रन्थ में सिंहासन पर विराजमान चतुर्भुजा अम्बिका की भुजाओं में शंख, चक्र, वरद एवं पाश का उल्लेख किया गया है।[9] उसी ग्रन्थ में अष्टभुजा अम्बिका का भी ध्यान किया गया है। ग्रन्थ में उल्लेख है कि नेमिनाथ की आकृति के नीचे पट्ट पर अंकित आम्रकुष्माण्डिनी शंख, चक्र, धनुष, परशु, तोमर, खड्ग, पाश और कोद्रव धारण करती है।[10]

खित्तवालो अ सारमेअ—वाहणो तित्थस्स रक्खं कुणंति पृ० १९] उसी ग्रन्थ में आम्रलुंबि धारण करनेवाली अम्बिका के अहिच्छत्रा में भी स्थित होने का उल्लेख है। सिद्ध-बुद्ध से वेष्टित अम्बिका के शीर्षभाग में नेमिनाथ की मूर्ति स्थित है (पृ० १४)। सिंहयाना हेमवर्णा सिद्धबुद्धसमन्विता।
कम्राम्रलुम्बिभृत्पाणिरत्राम्बा सङ्घविघ्नहृत्॥ **विविधतीर्थकल्पः** उज्जयन्त–स्तवः १३.

5 शाह, उमाकांत प्रेमानन्द, 'आइकनाग्रफी आव द जैन गाडेस अम्बिका', जर्नल आव द युनिवर्सिटी आव बोम्बे, ख०९. (न्यू सीरिज), १९४०–४१, पृ० १६०.

6 देवी कुष्माण्डिनी यस्य सिंहगा हरितप्रभा। चतुर्हस्तजिनेंद्रस्य महाभक्तिविराजितः॥
द्विभुजा सिंहमारूढा आम्रादेवी हरितप्रभा॥ **प्रतिष्ठासारसंग्रह** : पृ. ६४, ६६।

7 सव्येकद्युगप्रियंकरसुतुकप्रीत्यै करे बिभ्रतीं दिव्याम्रस्तवकं शुभंकरकराश्लिष्टान्यहस्तांगुलिम्।
सिंहे भर्तृचरे स्थितां हरितभासाम्रद्रुमच्छायगां वंदारुं दशकार्मुकोच्छ्रयजिनं देवीमिहाम्रां यजे॥
प्रतिष्ठासारोद्धारः ३. १७६. **प्रतिष्ठातिलकम्** : ७. २२, पृ० ३४७।

8 हरिद्वर्णा सिंहसंस्था द्विभुजा च फलं वरम्। पुत्रेणोपास्यमाना च सुतोत्सङ्गा तथाऽम्बिका॥
अपराजितपृच्छा : २२१.३६।

9 शाह, 'आइकनाग्रफी अम्बिका....', पृ० १६१ :... देवीं चतुर्भुजां शंखचक्रवरदपाशान्य-स्वरूपेण सिंहासनस्थिता...'

10 शाह, आइकनाग्राफी अम्बिका..., पृ. १६१ : शाह ने परम्परा के अनुरूप ही अष्टभुजा अम्बिका का अंकन करने वाले एक चित्र का उल्लेख किया है। चित्र में अम्बिका के दक्षिण करों में कोद्रव, त्रिशूल, चाप, अभय, एवं वाम में सृणि, पद्म, शर, आम्रलुंबि प्रदर्शित है। वाहन सिंह समीप ही चित्रित है। शाह ने चित्र की तिथि का उल्लेख नहीं किया है।

तांत्रिक ग्रन्थ में अम्बिका का भयावह स्वरूप :

एक तांत्रिक ग्रन्थ अम्बिका–ताटंक में अम्बिका के भयंकर स्वरूप का स्मरण किया गया है और उसे शिवा, शंकरा, स्तम्भिनी, मोहिनी, शोषणी, भीमनादा, चण्डिका, चण्डरूपा, अघोरा आदि नामों से सम्बोधित किया गया है। अपने प्रलयंकारी रूप में उसे समस्त सृष्टि की संहारकर्तृ भी बताया गया है। प्रलयंकारी स्वरूप में उसकी भुजाओं में धनुष, बाण, दण्ड, खड्ग, चक्र, एवं पद्म आदि के प्रदर्शन का निर्देश है। सिंहवाहिनी देवी की भुजा में आम्र (आम्रहस्ता) का भी उल्लेख है।[11] शाह ने विमलवसही की देवकुलिका : ३५ के समक्ष के वितान पर उत्कीर्ण विंशतिभुज देवी (भाव: २५) की सम्भावित पहचान अम्बिका के इसी भयंकर स्वरूप से की है।[12] ललितमुद्रा में ऊंचे आसन पर विराजमान अम्बिका की १० भुजाएं खण्डित हैं। आसन के नीचे वाहन सिंह उत्कीर्ण है। अम्बिका की अवशिष्ट भुजाओं में खड्ग, शक्ति, सर्प, गदा, खटक, परशु, कमण्डलु, पद्म, अभय एवं वरद प्रदर्शित है। यक्षी के दोनों पार्श्वों में त्रिभंग में दो अष्टभुज पुरुष आकृतियां अवस्थित हैं। दाहिने पार्श्व की आकृति वज्र (या वज्र–घण्ट) एवं अंकुश से युक्त है, जब कि बायीं ओर की आकृति पाश एवं मुद्राएं धारण करती है। शाह ने इन आकृतियों की पहचान अम्बिका के दो पुत्रों (सिद्ध एवं बुद्ध) से की है। उन्होंने सम्भावना व्यक्त की है कि अम्बिका का अपना स्वतन्त्र परिवार रहा है, जो सम्प्रति ग्रन्थों में अनुपलब्ध है।[13]

श्वेताम्बर परंपरा में अम्बिका की उत्पत्ति की विस्तृत कथा जिनप्रभसूरिकृत 'अम्बिका–देवी–कल्प' (१४००) में सुरक्षित है। ग्रन्थ में अम्बिका (या अंबिणी) के दोनों पुत्रों के नाम सिद्ध एवं बुद्ध बताये गये हैं। अम्बिका की उत्पत्ति से से सम्बन्धित दिगंबर कथा 'पुण्याश्रव कथा' के 'यक्षी कथा' में प्राप्त होती हैं।[14] दिगंबर परम्परा में अग्निला (अम्बिका के पूर्व जन्म का नाम) के दोनों पुत्रो के नाम शुभंकर और प्रभंकर बताये गये हैं।

श्वेताम्बर कथा में उल्लेख है कि पूर्व जन्म में अम्बिका सोम ब्राह्मण की भार्या थी, जिसे किसी अपराध पर उसके पति ने गृहत्याग के लिए विवश किया। फलत: अम्बिका को अपने दोनों पुत्रों के साथ गृहत्याग करना पड़ा। भूख प्यास से व्याकुल अम्बिका एवं उसके पुत्रों के सहायतार्थ मार्ग का सूखा आम्रवृक्ष आम्रफलों से लद गया और सूखा कुआं जल से भर गया। अम्बिका ने फल एवं जल ग्रहण कर उसी वृक्ष के नीचे विश्राम किया। कुछ समय पश्चात् सोम पश्चात्ताप करता हुआ अम्बिका को ढूंढ़ने निकला। सोम को आते देखकर भयवश अम्बिका ने अपने

[11] तदेव, पृ० १६१

[12] तदेव, पृ० १६२

[13] तदेव, पृ० १६२

[14] ग्रन्थ की हस्तलिखित प्रतिलिपि सम्प्रति जिन–कांची के पुजारी के अधिकार में है।

दोनों पुत्रों के साथ कुएं में कूदकर आत्महत्या कर ली। वही अम्बिका अगले जन्म में नेमिनाथ की शासनदेवी के रूप में उत्पन्न हुई, और उसके दोनों पुत्र इस जन्म में भी पुत्ररूपमें उससे सम्बद्ध रहे। पूर्वजन्म का पति (सोम) उसका वाहन सिंह हुआ। दिगम्बर परम्परा में भी यही कथा नवीन नामों एवं कुछ परिवर्तनों के साथ प्राप्त होती है। दिगम्बर परम्परा में अग्निला के अपने पुत्रों एवं सेविका के साथ गृहत्याग कर उज्जयन्त पर्वत पर वरदत्त मुनि के पास जाने का उल्लेख है।[15]

उपर्युक्त कथाओं से स्पष्ट है कि अम्बिका की लाक्षणिक विशेषताएं उसके पूर्वजन्म की कथा से प्रभावित एवं उस पर आधारित है। अम्बिका के दोनों पुत्र उसके पूर्वजन्म के पुत्र एवं आम्रलुम्बि भूख से रक्षा करने वाला आम्रफल है। भुजा में प्रदर्शित पाश उस रज्जु का प्रतीक है जिसकी सहायता से अम्बिका ने कूप से जल प्राप्त किया था। वाहन सिंह-पूर्व जन्म का उसका पति है।[16]

❀ ❀ ❀

अंबिका या कुष्माण्डिनी को उसी नाम की हिन्दु देवी दुर्गा से प्रभावित स्वीकार किया जाता है, पर जैन परंपरा में अम्बिका की प्राचीनता से सम्बन्धित अपनी परंपरा के कारण उसे दुर्गा से प्रभावित स्वीकार करना अनुचित है। दुर्गा को अम्बिका के साथ ही कुष्माण्डी या कुष्माण्डा भी कहा गया है।[17] जैन परंपरा में यक्षी के आयुध हिन्दु दुर्गा से पूर्णतः भिन्न है। यद्यपि दुर्गा का वाहन महिष एवं सिंह दोनों बताये गये हैं, पर भुजाओं में स्थित अभय, चक्र, कण्टक एवं शंख आदि आयुध अम्बिका से सम्बद्ध नहीं है।[18]

दक्षिण भारतीय परंपरा : दक्षिण भारतीय परंपरा में कुष्माण्डिनी को धर्म देवी भी कहा गया है और उसका वाहन सर्वदा सिंह बताया गया है। दिगम्बर ग्रन्थ में चतुर्भुजा यक्षी की ऊर्ध्व भुजाओं में खड्ग एवं चक्र प्रदर्शित है, जब कि निचली भुजाएं गोद में स्थित दो बालकों को सहारा दे रही हैं।[19]

श्वेताम्बर परंपरा के अनामक ग्रन्थ में यक्षी द्विभुजा है और उसकी भुजाओं में फल एवं वरद प्रदर्शित है। यक्ष-यक्षी लक्षण में चतुर्भुजा धर्म देवी की गोद में उसके दोनों पुत्रों के अवस्थित होने का उल्लेख है। यक्षी दो भुजाओं से पुत्रों को सहारा दे रही है, तीसरी में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है ओर चौथी सिंहवाहन की और मुड़ी है।[20] स्पष्ट है, कि दक्षिण भारतीय परम्परा में आम्रलुम्बि के प्रदर्शन में

---

15 शाह, आइकनाग्रफी अम्बिका......, पृ० १४७-१४८.

16 तदेव, पृ० १४८.

17 बनर्जी, जितेन्द्रनाथ, डेवलपमेन्ट आव हिन्दू आइकनोग्रफी, कलकत्ता. १९५६, पृ. ५६२.

18 राव, टी. ए. गोपीनाथ, एलिमेन्ट्स ओव हिन्दू आइकनोग्रफी, ख. १, भा. २, दिल्ली, १९६१, (पुनर्मुद्रित), पृ. ३४१-३४२.

19 रामचन्द्रन टी. एन., तिरुपरुत्तिकुणरम एन्ड इट्स टेम्पल्स, बुलेटिन, मद्रास गवर्नमेन्ट म्यूजियम, ख. १, भा. ३, मद्रास, १९३४, पृ० २०९.

20 तदेव, पृ० २०९.

नियमितता नहीं प्राप्त होती हैं। साथ ही उत्तर भारतीय परम्परा के विपरीत यक्षी की गोद में एक के स्थान पर दोनों पुत्रों के चित्रण का निर्देश दिया गया हैं।

(ख) मूर्त अंकनो में

मूर्त चित्रणों मे सर्वत्र यक्ष–यक्षियों में अम्बिका ही सर्वाधिक लोकप्रिय रही है। प्राचीन परंपरा की यक्षी होने के कारण ही शिल्प में अम्बिका को सर्वप्रथम (छठीं शती) निरूपित किया गया। सभी क्षेत्रों मे नवीं शती तक लगभग समस्त जिनों के साथ यक्षी रूप में अम्बिका को ही अंकित किया गया, और गुजरात एवं राजस्थान के श्वेताम्बर स्थलों पर दसवीं शती के बाद भी सभी जिनों के साथ सामान्यतः अम्बिका ही उत्कीर्णित है। केवल कुछ उदाहरणों में ऋषभ एवं पार्श्व के साथ पारम्परिक यक्षी निरूपित है। सभी क्षेत्रों की नेमिनाथ मूर्तियों में अम्बिका द्विभुज है, पर स्वतन्त्र अंकनों में यक्षी का द्विभुज एवं चतुर्भुज दोनों ही स्वरूपों में चित्रण प्राप्त होता है, यद्यपि दसवीं–ग्यारहवीं शती तक उसका द्विभुज स्वरूप ही विशेष लोकप्रिय रहा है।[21] सभी क्षेत्रों में अम्बिका का वाहन सिंह है,[22] और उसकी दो भुजाओं में सर्वदा आम्रलुम्बि[23] (दक्षिण) एवं बालक (वाम) प्रदर्शित हैं।[24] गोद में अवस्थित बालक को अम्बिका का स्तन स्पर्श करते हुए उत्कीर्ण किया गया है। अम्बिका के शीर्षभाग में लघु जिन आकृति (नेमिनाथ) एवं आम्रफल के लटकते गुच्छकों का अंकन भी सर्वत्र लोकप्रिय रहा हैं। साथ ही दाहिने या वाम पार्श्व में दूसरे पुत्र के उत्कीर्णन की परम्परा भी सभी क्षेत्रों में लोकप्रिय रही है। दूसरे पुत्र की भुजा में फल (या आम्रफल) स्थित है और दूसरी ऊपर उठी भुजा माता के आम्रलुम्बि के स्पर्श को उद्यत है। अम्बिका अधिकतर ललितमुद्रा में विराजमान है।

राजस्थान–गुजरात :

गुजरात में छठीं शती में ही जिन मूर्तियो में यक्ष–यक्षी युगल का चित्रण प्रारम्भ हो गया और लगभग दसवीं शती तक सभी जिनों के साथ द्विभुज सर्वानु-

---

[21] खजुराहो, देवगढ एवं लखनऊ संग्रहालय की दसवीं–ग्यारहवीं शती की स्वतन्त्र मूर्तियों में चतुर्भुजा अम्बिका का भी चित्रण प्राप्त होता है।

[22] श्वेताम्बर स्थलों की नेमि मूर्तियों के विपरीत दिगम्बर स्थलों पर वाहन सिंह का चित्रण नियमित नहीं रहा हैं।

[23] विमलवसही, कुम्भारीया (शान्तिनाथ अेवं महावीर मन्दिरों की देवकुलिकाअें) एवं कुछ अन्य स्थलों पर कभी-कभी आम्रलुंबि के स्थान पर फल या मुद्रा भी प्रदर्शित है।

[24] शाह ने दो ऐसी द्विभुज अम्बिका मूर्तियों का उल्लेख किया हैं, जिनमें दाहिनी भुजा में आम्रलुंबि हैं, पर बायीं में बालक के स्थान पर फल प्रदर्शित है। शाह ने मूर्तियों के काल एवं प्राप्ति स्थल का संकेत नहीं दिया है। कभी-कभी अम्बिका की दाहिनी भुजा में बालक स्थित है, और बायीं में फल प्रदर्शित है। शाह, आइकनाग्रफी अम्बिका..., पृ० १५५, चित्र ९ और १०.

मूर्ति एवं अम्बिका ही उत्कीर्णित है। यक्ष–यक्षी युगल से युक्त प्राचीनतम जिन मूर्ति (छठी शती) अकोटा से प्राप्त होती है, जिसमें ललितमुद्रा में विराजमान द्विभुज अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुंबि एवं बालक स्थित है।[25]

स्वतन्त्र मूर्तियां :

आम्रलुंबि एवं फल धारण करने वाली द्विभुज अम्बिका की छठीं–सातवीं शती की प्राचीनतम स्वतन्त्र मूर्ति अकोटा से प्राप्त होती है।[26] अम्बिका को सिंह पर आरूढ़ निरूपित किया गया है और दक्षिण पार्श्व में उसका दूसरा पुत्र (निर्वस्त्र) भी अवस्थित है। यद्यपि अम्बिका की वाम भुजा में फल प्रदर्शित है, पर गोद में पूर्ववत् उसका पुत्र अवस्थित है। यक्षी के शीर्षभाग में आम्रफल का गुच्छक अनुपस्थित है। शीर्षभाग में नेमिनाथ के स्थान पर सप्तसर्पफणों से मण्डित पार्श्व की ध्यानस्थ मूर्ति उत्कीर्ण है। स्मरणीय है कि बप्पभट्टिसूरि कृत चतुर्विंशतिका [८वीं शती] में अम्बिका देवी का नेमि एवं महावीर दोनों ही के साथ अलग–अलग ध्यान किया गया है। उक्त ग्रन्थ में अम्बिका का महावीर के साथ स्मरण किया जाना और अकोटा की स्वतन्त्र मूर्ति में शीर्ष भाग में पार्श्व का उत्कीर्णन यह प्रमाणित करता है कि आठवीं शती तक ग्रन्थ एवं शिल्प दोनों ही में निश्चित रूप से अम्बिका को नेमि से सम्बद्ध नहीं किया जा सका था।

आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त द्विभुज अम्बिका की एक मूर्ति (८वीं शती) ओसिया के महावीर मन्दिर के गूढ़मंडप के प्रवेश द्वार पर उत्कीर्ण है। वाहन सिंह भी उपस्थित है। यद्यपि कुछ प्रारंभिक मूर्तियों में अम्बिका के साथ सिंह वाहन का उत्कीर्णन प्राप्त होता है, पर सिंह वाहन एवं शीर्षभाग में आम्रफल के गुच्छकों के नियमित चित्रण नवीं शती के बाद ही प्राप्त होते हैं। ढांक की सातवीं–आठवीं शती की एक द्विभुज मूर्ति में दोनों ही विशेषताएं अनुपस्थित हैं। यक्षी की दाहिनी भुजा घुटने पर स्थित है ओर बायीं में बालक अवस्थित है।[27]

द्विभुजा अम्बिका की आठवीं से दसवीं शती की ६ स्वतंत्र मूर्तियां अकोटा से प्राप्त होती हैं। सभी में सिंहवाहना अम्बिका आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त है। दूसरे पुत्र का नियमित चित्रण नवीं शती की मुर्तियों में ही प्राप्त होता है।[28] दिगम्बर स्थलों की मूर्तियों में दूसरे पुत्र को दाहिने पार्श्व में उत्कीर्ण किया गया है, पर श्वेताम्बर मुर्तियों मे उसका वाम पार्श्व में उत्कीर्णन ही विशेष लोकप्रिय रहा है।

घटियाला के माताजी के साल (जोधपुर) से प्राप्त एक मूर्ति (८६१) में सिंहवाहना अम्बिका की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है, पर बायीं जानु पर

25 शाह, उमाकांत प्रेमानंद, अकोटा ब्रोन्जेज, बवई, १९५९, पृ० २८–२९, फलक ११

26 तदेव, पृ० ३०–३१; फलक १४.

27 सांकलिया, हसमुख धीरजलाल, 'अर्लिएस्ट जैन स्कल्प्चर्स इन काठियावाड,' जर्नल रॉयल एशियाटिक सोसायटी लण्डन, जुलाई, १९३८ पृ० ४२७–४२८

28 शाह, अकोटा ब्रोन्जेज, चित्र: ४८ बी, ५० सी, ५० ए।

स्थित है। गोद में बालक उत्कीर्ण नहीं है, पर दाहिनी और घुटने के समीप एक बालक आकृति अवस्थित है। जालोर से प्राप्त समान विवरणों वाली दूसरी मूर्ति जोधपुर के सरदार संग्रहालय में सुरक्षित है।[29] कोटा राज्य के गढ़ स्थित सरस्वती भण्डार संग्रहालय में सिंहवाहना अम्बिका की एक द्विभुज मूर्ति सुरक्षित हैं। शीर्ष भाग मे आम्रफल के गुच्छकों से सुशोभित अम्बिका आम्रलुम्बि एवं बालक धारण करती है।[30] समान विवरणों वाली दसवीं शती की दो मूर्तियां क्रमशः घाणेराव के महावीर (मुखमण्डप का पूर्वी अधिष्ठान) एवं नाडालाई के आदिनाथ (गर्भगृह का दहलीज) मन्दिरों पर उत्कीर्ण है। घाणेराव के उदाहरण में शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं दूसरा पुत्र (दक्षिण पार्श्व) भी अंकित है। ओसिया की ग्यारहवीं शती की दो देवकुलिकाओं (नं० १ एवं २: अधिष्ठान) पर भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका की दो मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। इन में दूसरा बालक अनुपस्थित है। कुम्भारिया एवं विमलवसही की ग्यारहवीं–बारहवीं शती की मूर्तियों में भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका ही अंकित हैं। कुम्भारिया के शान्तिनाथ मन्दिर के शिखर की द्विभुज मूर्ति में अम्बिका की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि के साथ ही खड्ग भी प्रदर्शित है, पर बायीं में पूर्ववत् पुत्र स्थित है। प्रारम्भिक तेरहवीं शती (१२३२) के लूणवसही में भी समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका ही उत्कीर्ण है। एक उदाहरण (नं. १८) में दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। जिसकी दाहिनी भुजा में फल स्थित है और बायीं ऊपर उठी है। उपर्युक्त मूर्तियों के अध्ययन से स्पष्ट है कि निरन्तर बारहवीं शती तक अम्बिका का द्विभुज स्वरूप ही विशेष लोकप्रिय रहा है, और यक्षी के दूसरे पुत्र का चित्रण कभी नियमित नहीं हो सका था। दूसरे पुत्र का उत्कीर्णन जिन–संयुक्त मूर्तियों में दुर्लभ है।

मूर्त अंकनों में सर्वत्र द्विभुज स्वरूप की लोकप्रियता के बाद भी ग्यारहवीं शती में अम्बिका की चतुर्भुज मूर्तियों का उत्कीर्णन प्रारम्भ हुआ। ग्यारहवीं-बारहवीं शती में कुम्भारिया, विमलवसही, जालोर एवं तारंगा आदि स्थलों पर अम्बिका को चतुर्भुज भी निरूपित किया गया। कुम्भारिया के शान्तिनाथ मन्दिर की देवकुलिकाः ११ (१०८१) एवं १२ की दो जिन मूर्तियों में सिंहवाहना अम्बिका चतुर्भुजा है। अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुंबि, आम्रलुम्बि, आम्रलुम्बि एवं बालक स्थित है। समान विवरणों वाली बारहवीं शती की तीन अन्य मूर्तियां कुम्भारिया के नेमिनाथ मन्दिर (देवकुलिकाः ५ पश्चिमी) एवं विमलवसही को गूढ़मंडप की रथिकाओं की जिन मूर्तियों में उत्कीर्ण है। समान विवरणों वाली चतुर्भुज अम्बिका की एक स्वतन्त्र मूर्ति विमलवसही के रंगमंडप के दक्षिण--पश्चिम के कोने के वितान पर उत्कीर्ण है। (चित्र : १)

---

29 अग्रवाल, रमेशचन्द्र 'सम इन्टरेस्टिंग स्कल्पचर्स आव द जैन गाडेस अम्बिका फ्राम मारवाड,' **इण्डियन हिस्टारिकल क्वार्टर्ली** ख० ३२, अं. ४ डिसम्बर १९५६, पृ. ४३४–४३६.

30 अग्रवाल, रमेशचन्द्र, 'गाडेस अम्बिका इन द स्कल्प्चर्स आव राजस्थान,' **क्वार्टर्ली जर्नल मीथिक सोसायटी**, ख० ४९, अं० २, जुलाई १९५८, पृ० ९०–९१

मूर्ति में आम्रफल के गुच्छक एवं दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। उपर्युक्त श्वेताम्बर मूर्तियों से स्पष्ट है कि इन स्थलों पर चतुर्भुज अम्बिका के साथ किसी नवीन आयुध को प्रदर्शित नहीं किया गया[31] जब कि श्वेताम्बर ग्रन्थ दो निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं बालक के साथ ही ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश के प्रदर्शन का निर्देश देते हैं।[32] परंपरा विरुद्ध अम्बिका की तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि का प्रदर्शन निश्चित ही यक्षी के द्विभुज स्वरूप से प्रभावित है।

तारंगा, जालोर एवं विमलवसही की बारहवीं शती की तीन चतुर्भुज अम्बिका मूर्तियां में तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि के प्रदर्शन के स्थान पर केवल एक ही भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है। अन्य दो भुजाओं में पाश एवं चक्र (या वरद) प्रदर्शित है। तारंगा के अजितनाथ मन्दिर के मूल प्रासाद की उत्तरी भित्ति पर अम्बिका त्रिभंग में अंकित है। वाम पार्श्व में वाहन सिंह उत्कीर्ण है। यक्षी के करों में वरद, आम्रलुम्बि, पाश एवं पुत्र स्थित है। विमलवसही के गूढ़मंडप के दक्षिणी प्रवेश द्वार की मूर्ति में सिंहवाहिनी अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, पाश, चक्र एवं बालक प्रदर्शित है। जालोर के महावीर मन्दिर के उत्तरी अधिष्ठान की तीसरी मूर्ति में सिंहवाहना अम्बिका आम्रलुम्बि, चक्र, चक्र एवं पुत्र से युक्त है। अम्बिका की ऊर्ध्व भुजाओं में चक्र के प्रदर्शन का उद्देश्य चक्रेश्वरी एवं अम्बिका का संयुक्त अंकन रहा हो सकता है, क्यों कि किसी भी श्वेताम्बर ग्रन्थ में अम्बिका के साथ चक्र के प्रदर्शन का निर्देश नहीं दिया गया है।

जिन-संयुक्त मूर्तियां :

गुजरात एवं राजस्थान की समस्त श्वेताम्बर नेमि मूर्तियों में द्विभुजा अम्बिका का वाहन सिंह है और उसकी भूजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र स्थित है।

उत्तर प्रदेश–मध्य प्रदेश :

इस क्षेत्र की सभी मूर्तियां दिगम्बर परंपरा की कृतियां हैं।

स्वतंत्र मूर्तियां :

अम्बिका की प्रारम्भिकतम स्वतन्त्र मूर्ति देवगढ़ के २४–यक्षियों के सामूहिक चित्रग (८६२) में उत्तकीर्ण है। समूह में अरिष्टनेमि के साथ 'अम्बायिका' नाम की चतुर्भुजा यक्षी अंकित है।[33] वाहन-अनुपस्थित है, और यक्षी की भुजाओं

31 विमलवसही के गूढ़मण्डप के प्रवेशद्वार (दक्षिण) की मूर्ति इसका अपवाद है। सिंहवाहिनी अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, पाश, चक्र, एवं बालक प्रदर्शित है।

32 किसी भी श्वेताम्बर ग्रन्थ में चतुर्भुजा अम्बिका की तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि के प्रदर्शन का निर्देश नहीं दिया गया है। श्वेताम्बर ग्रन्थों मे द्विभुजा अम्बिका का ध्यान अनुपलब्ध है पर मूर्ति चित्रण में द्विभुजा अम्बिका ही सर्वदा लोकप्रिय रही है।

33 ब्रुन, क्लाज़, द जैन–इमेजेज ओव देवगढ, लिडेन, १९६९, प्र. १०२.

में पुष्प (या फल), चामर, पद्म एवं पुत्र स्थित है। स्पष्ट है कि अम्बिका को विशिष्टता प्रदान करने की दृष्टि से कुछ अन्य यक्षियों के समान ही चतुर्भुज अवश्य उत्कीर्ण किया गया, पर अभी तक (८६२) उस क्षेत्र में उसके पारम्परिक स्वरूप का निर्धारण नहीं हो सका था। यही कारण है कि आम्रलुम्बि एवं वाहन सिंह दोनों ही अनुपस्थित हैं। पिछले पृष्ठों में हम देख चुके हैं कि श्वेताम्बर स्थलों (अकोटा एवं ओसिया) पर सातवीं-आठवीं शती में ही आम्रलुम्बि एवं सिंहवाहन का प्रदर्शन प्रारम्भ हो गया था। दिगम्बर स्थलों पर दसवीं शती से ही उपर्युक्त दोनों विशेषताओं का नियमित चित्रण प्राप्त होता है।[३४]

प्रारम्भिक दसवीं शती की दो द्विभुज अम्बिका मूर्तियां मालादेवी मन्दिर को उत्तरी एवं दक्षिणी शिखर की रथिकाओं में स्थापित हैं। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छको से सुशोभित सिंहवाहना अम्बिका आम्रलुम्बि एवं पुत्र से युक्त है। खजुराहो के पार्श्वनाथ मन्दिर (९५४) के दक्षिणी मण्डोवर पर भी त्रिभंग में द्विभुज अम्बिका निरूपित है। आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त अम्बिका का वाहन अनुपस्थित है। मस्तक पर आम्रफल के गुच्छकों से सुशोभित अम्बिका का दूसरा पुत्र भी दाहिने पार्श्व में अवस्थित है। ज्ञातव्य है कि खजुराहो में द्विभुज अम्बिका के चित्रण का यह अकेला उदाहरण है। खजुराहो की दसवीं से बारहवीं शती की अन्य समस्त मूर्तियों में अम्बिका चतुर्भुजा है।[३५] यहां उल्लेखनीय है कि खजुराहो में जहां अम्बिका अेक ही उदाहरण में द्विभुजा है, वहीं देवगढ़ की लगभग ५० मूर्तियों (९वीं-१२वीं शती) में अम्बिका द्विभुजा है। देवगढ़ के केवल दो उदाहरणों में उसे चतुर्भुज प्रदर्शित किया गया है।[३६]

देवगढ़ के मंदिर : ११ के समक्ष के मानस्तम्भ (१०५६) पर उत्कीर्ण चतुर्भुज मूर्ति में सिंहवाहना अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, अंकुश, पाश एवं बालक[३७] प्रदर्शित है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं जिन आकृति उत्कीर्ण हैं। समान विवरणों वाली दूसरी चतुर्भुज मूर्ति मंदिर : १६ के स्तम्भ (१२वीं शती) पर उत्कीर्ण है। यक्षी का वाहन अनुपस्थित है, और ऊर्ध्व दक्षिण भुजा की सामग्री अस्पष्ट है। उल्लेखनीय है कि सामान्यतः चतुर्भुजा अम्बिका का चित्रण दिगम्बर परम्परा के विरुद्ध है, क्योंकि केवल अेक ही दिगम्बर ग्रन्थ में अम्बिका के चतुर्भुज स्वरूप का ध्यान किया गया है, पर उसमें भी यक्षी के साथ शंख, चक्र, वरद, पाश के

३४ दसवीं शती के पूर्व की मथुरा एवं लखनऊ संग्रहालयों की कुछ जिन मूर्तियों में आम्रलुम्बि का प्रदर्शन प्राप्त होता हैं, पर वाहन अनुपस्थित है।

३५ पार्श्वनाथ मन्दिर के शिखर (दक्षिण) में ही चतुर्भुज अम्बिका की अेक आसीन मूर्ति प्रतिष्ठित है। सिंहवाहना अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, पूर्ण विकसित पद्म, पूर्ण विकसित पद्म एवं पुत्र प्रदर्शित है।

३६ इसमें देवगढ़ के सामूहिक चित्रण का उदाहरण सम्मिलित नहीं है।

३७ बालक की वाम भुजा में भी आम्रफल स्थित है।

प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है। दूसरी ओर श्वेताम्बर परम्परा में अम्बिका सर्वदा चतुर्भुजा निरूपित है। श्वेताम्बर ग्रन्थों में चतुर्भुजा अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र के साथ ही पाश एवं अंकुश के प्रदर्शन का निर्देश दिया गया है। इस प्रकार स्पष्ट है कि देवगढ़ से प्राप्त दिगम्बर परंपरा की उपर्युक्त दोनों ही मूर्तियां श्वेताम्बर परंपरा से प्रभावित हैं। यह प्रभाव देवगढ़ के अतिरिक्त खजुराहो एवं लखनऊ संग्रहालय की दो अन्य चतुर्भुज मूर्तियों (११वीं–१२वीं शती) में भी स्पष्ट है।

खजुराहो के मन्दिर : २७ की स्थानक मूर्ति (११वीं शती) में सिंहवाहन से युक्त अम्बिका एक पीठिका पर अवस्थित है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं जिन आकृति से युक्त अम्बिका की भुजाओं में आम्रलुम्बि, अंकुश, पाश एवं पुत्र स्थित हैं।[88] चामरधारी सेवकों एवं उपासकों से वेष्टित अम्बिका के दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र आमूर्तित है। समान विवरणोंवाली लखनऊ संग्रहालय (६६.२२५) की मूर्ति में सिंहवाहना अम्बिका की एक भुजा में अंकुश के स्थान पर त्रिशूल-घण्ट प्रदर्शित है। ललितमुद्रामें विराजमान यक्षी के समीप ही उसका दूसरा पुत्र (नग्न) भी खड़ा है। भयानक दर्शन एवं बाहर निकले नेत्रों वाली अम्बिका के साथ स्त्री चामर-धारिणी और उपासक भी आमूर्तित हैं।

लखनऊ संग्रहालय (जी–३१२) की ललितमुद्रा में आसीन एक अन्य चतुर्भुज मूर्ति (११वीं शती) में अम्बिका की निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र, और ऊर्ध्व में पद्म में लिपटी पुस्तिका एवं दर्पण प्रदर्शित है। परंपरा से विपरीत पद्म और दर्पण का चित्रण हिन्दू देवी अम्बिका (पार्वती) का स्पष्ट प्रभाव दरशाता है। पद्म का चित्रण खजुराहो की अम्बिका मूर्तियों में भी प्राप्त होता है। शीर्षभाग में संक्षिप्त जिन आकृति एवं आम्रफल के गुच्छकों से युक्त सिंहवाहना अम्बिका के वाम पार्श्व में दूसरा पुत्र अवस्थित है।

देवगढ़ से अम्बिका की सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियां (लगभग ५०) प्राप्त होती हैं।[89] (चित्र २) तीन उदाहरणों के अतिरिक्त अम्बिका सर्वदा द्विभुजा है, और उसके चित्रण में एकरसता प्राप्त होती है। अधिकतर उदाहरणों में अम्बिका को साधारण पीठिका पर स्थानक मुद्रा में उत्कीर्ण किया गया है। कुछ ही उदाहरणों में अम्बिका आसीन है। शीर्षभाग में आम्रवृक्ष एवं लघु जिन आकृति से युक्त अम्बिका की भुजाओं में सर्वदा आम्रलुम्बि[90] एवं पुत्र प्रदर्शित हैं। कुछ उदाहरणों में बालक गोद के स्थान पर वाम पार्श्व में खड़ा है, और उसका एक हाथ अम्बिका के हाथ में स्थित है। सभी उदाहरणों में वाहन सिंह उपस्थित है। दिगम्बर परम्परा के अनुरूप ही दूसरे

---

८८ खजुराहो की अन्य समस्त चतुर्भुज मूर्तियों में ऊर्ध्व करों में अंकुश एवं पाश के स्थान पर पद्म (या पद्म में लिपटी पुस्तक) प्रदर्शित है।

८९ सर्वाधिक मूर्तियां ग्यारहवीं शती में उत्कीर्ण की गईं।

९० साहू जैन संग्रहालय की एक मूर्ति (११वीं शती) में यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्र-लुम्बि के स्थान पर छत्रपद्म स्थित है।

पुत्र को दाहिने पार्श्व में उत्कीर्ण किया गया है,[41] जिसकी एक भुजा आम्रफल प्राप्त करने के उद्देश्य से ऊपर उठी है, पर दूसरी या तो जानु पर स्थित है, या फिर उसमें फल प्रदर्शित है। परिकर में उड्डीयमान मालाधरों एवं कभी-कभी चामरधर सेवकों को भी आमूर्तित किया गया है। साहू जैन संग्रहालय की एक मूर्ति (१२वीं शती) में वाहन का सर सिंह का और शरीर मानव का है। उसी संग्रहालय की एक अन्य मूर्ति (११वीं शती) में यक्षी के वाम स्कंध के ऊपर पांच सर्प फणों से मण्डित सुपार्श्व की खड्गासन मूर्ति उत्कीर्ण है। संग्रहालय की ही एक अन्य मूर्ति में परिकर में दो चतुर्भुज देवियों (ललितमुद्रा: अभय, पद्म, चामर, कलश) ५ जिनों एवं चामरधरों को मूर्तिगत किया गया है। यक्षी के वाम पार्श्व में आम्रलुम्बि धारण किए उसका दूसरा पुत्र अवस्थित है। मन्दिर: १२ की उत्तरी चहारदीवारी की स्थानक मूर्ति (११वीं शती) में अम्बिका की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि अनुपस्थित है और उसके स्थान पर यक्षी की भुजा दूसरे पुत्र के मस्तक पर स्थित है। वामभुजा में पूर्ववत् पुत्र अवस्थित है। अध्ययन से स्पष्ट है कि देवगढ़ में अम्बिका के चित्रण में दिगम्बर परम्परा का निर्वाह किया गया था, और अन्य स्थलों के विपरीत यहां द्विभुज अम्बिका का चित्रण ही सर्वाधिक लोकप्रिय था।

देवगढ़ के समान खजुराहो में भी अम्बिका की ही सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियां प्राप्त होती है।[42] खजुराहो के तीनों जैन मन्दिरों (पार्श्वनाथ, घण्टाई एवं आदिनाथ) के ऋषभनाथ को समर्पित होने एवं ऋषभ की ही सर्वाधिक मूर्तियां प्राप्त होने के बाद भी चक्रेश्वरी से कहीं अधिक लोकप्रियता अम्बिका को प्राप्त थी। नेमिनाथ की केवल दो मूर्तियां प्राप्त होती हैं, फिर भी स्वतन्त्र अंकनों में अम्बिका सर्वाधिक लोकप्रिय रही है। खजुराहो से दसवीं-बारहवीं शती की ११ अम्बिका मूर्तियां प्राप्त होती हैं। एक उदाहरण (पार्श्वनाथ मन्दिर) के अतिरिक्त सभी में अम्बिका चतुर्भुजा है। ११ स्वतन्त्र मूर्तियों के अतिरिक्त ७ उत्तरांगो पर भी चतुर्भुजा अम्बिका की ललितमुद्रा में आसीन मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। ११ स्वतन्त्र मूर्तियां में से दो पार्श्वनाथ और दो आदिनाथ मन्दिरों पर उत्कीर्ण हैं, और अन्य उदाहरण स्थानिक संग्रहालयों एवं नवनिर्मित मन्दिरों में सुरक्षित हैं। सात उदाहरणों में अम्बिका त्रिभंग में अलंकृत आसन पर खड़ी है, और अन्य में ललितमुद्रा में आसीन है। शीर्षभाग में आम्रफल के गुच्छक से युक्त सभी उदाहरणों में समीप ही वाहन सिंह उत्कीर्ण है। सभी चतुर्भुज मूर्तियों में निचली भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं बालक प्रदर्शित हैं। दो उदाहरणों (पुरातात्त्विक संग्रहालय: १६०८, मन्दिर: २७) में पुत्र गोद के स्थान पर वाम पार्श्व में अम्बिका की उंगलियां पकड़े खड़ा है। अम्बिका को दोनों उर्ध्व भुजाओं में विकसित या चक्राकार पद्म, या पद्म में लिपटी पुस्तिका प्रदर्शित है। खुले संग्रहालय (के: ४२) की

---

41 मानस्तम्भों की आसीन मूर्तियों में अम्बिका का दूसरा पुत्र अनुपस्थित है।

42 तिवारी, मारुति नन्दन प्रसाद, 'इमेजेज ऑव अम्बिका इन जैन टेम्पिल्स एट खजुराहो' 'जर्नल आव द आरियेन्टल इन्स्टिट्यूट, बडोदा (स्वीकृत)।

एक मूर्ति में अम्बिका की ऊपरी दाहिनी भुजा में पद्म के स्थान पर आम्रलुम्बि प्रदर्शित है और निचली दाहिनी भुजा भग्न है। जैन धर्मशाला के प्रवेशद्वार के ११वीं शती के दो उत्तरांगों पर यक्षी की ऊर्ध्व वाम भुजा में पुस्तक प्रदर्शित है। केवल मन्दिर: २७ की अकेली मूर्ति में ऊर्ध्व भुजाओं में अंकुश एवं पाश प्रदर्शित हैं। अध्ययन से स्पष्ट है कि मुख्य आयुधों (आम्रलुम्बि एवं बालक) के सन्दर्भ में कलाकारों ने जहां परम्परा का पालन किया, वहीं ऊर्ध्व भुजाओं में पद्म या पद्म-पुस्तिका का प्रदर्शन खजुराहो की अम्बिका मूर्तिओं की ही विशेषता रही है। उत्तर भारत में चतुर्भुज अम्बिका की सर्वाधिक स्वतन्त्र मूर्तियां खजुराहो से ही प्राप्त होती हैं। स्वतन्त्र मूर्तियों में शीर्ष भाग में लघु जिन आकृतियां भी उत्कीर्ण हैं। एक उदाहरण (मन्दिर : २७) में लांछन शंख (नेमिनाथ) भी उत्कीर्ण है। ग्यारहवीं शती की चार स्वतन्त्र मूर्तियों में दाहिने पार्श्व में दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है, जिसकी एक भुजा में फल है, और दूसरी आम्रलुम्बि के स्पर्श हेतु ऊपर उठी है। स्वतन्त्र मूर्तियों में अम्बिका सामान्यतः दो पार्श्ववर्ती सेविकाओं से सेव्यमान है, जिसकी एक भुजा में चामर या पद्म प्रदर्शित है, और दूसरी जानु पर स्थित है। साथ ही दोनों पार्श्वों में ललितमुद्रा में आसीन दो पुरुष या स्त्री आकृतियां भी आमूर्तित हैं, जिनकी भुजाओं में अभय एवं जलपात्र स्थित हैं। परिकर में उपासक, गन्धर्व एवं उड्डीयमान मालाधर आकृतियां भी चित्रित हैं। पुरातात्त्विक संग्रहालय (१६०८) की एक विशिष्ट अम्बिका मूर्ति (११वीं शती) में जिन मूर्तियों के समान ही पीठिका छोरों पर द्विभुज यक्ष [दाहिनी ओर] एवं यक्षी [बायीं ओर] की ललितमुद्रा में आसीन मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। (चित्र : ३) यक्ष की भुजाओं में अभय एवं पर्स और यक्षी की भुजाओं में अभय एवं जलपात्र प्रदर्शित है। शीर्ष भाग में पद्म धारण किये कुछ अन्य द्विभुज देवियां भी उत्कीर्ण हैं।

तीन द्विभुज अम्बिका मूर्तियां (१०वीं-११वीं शती) लखनऊ संग्रहालय (जे-८५३; जे-७६: ८, ०, ३३४) में सुरक्षित हैं। शीर्षभाग में आम्रवृक्ष एवं जिन आकृति से युक्त सभी उदाहरणों में ललित मुद्रा में विराजमान यक्षी के समीप ही वाहन सिंह उत्कीर्ण है। सभी में यक्षी आम्रलुम्बि एवं बालक से युक्त है। एक उदाहरण (जे-७९८) में दूसरा पुत्र एवं वाहन सिंह अनुपस्थित है। मूर्ति के परिकर में द्विभुज देवी (अभय एवं कलश) का लघु आकृति उत्कीर्ण है।

किसी अज्ञात स्थल से प्राप्त लगभग नवीं शती की एक विशिष्ट मूर्ति मथुरा संग्रहालय (०० डी ७) में सुरक्षित है। (चित्र ४) इस द्विभुज मूर्ति की विशिष्टता परिकर में गणेश, कुबेर, बलराम, कृष्ण-वासुदेव एवं अष्ट मातृकाओं का उत्कीर्णन है, जो अन्य किसी भी ज्ञात अम्बिका मूर्ति में नहीं प्राप्त होता है। ललितमुद्रा में पद्मासन पर विराजमान अम्बिका का वाहन सिंह आसन के नीचे उत्कीर्ण है। यक्षी की कुछ खण्डित दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि के स्थान पर अभयमुद्रा प्रदर्शित है, और बायीं से वह गोद में अवस्थित बालक को सहारा दे रही है। दाहिने पार्श्व में अम्बिका का दूसरा पुत्र भी अवस्थित है। पार्श्ववर्ती चामरधरों से सेव्यमान अम्बिका

मूर्ति की पीठिका पर एक पंक्ति में आठ स्त्री आकृतियां (अष्ट--मातृकाएं)[४३] उत्कीर्ण हैं। ललितमुद्रा में आसीन देवियों में से अधिकतर दोनों हाथ जोड़े हैं, और कुछ की भुजाओं में फल एवं अन्य सामग्रियां स्थित हैं। अम्बिका के शीर्ष भाग में उत्कीर्ण लघु जिन आकृति के दोनों पार्श्वों में बलराम एवं कृष्ण–वासुदेव की चतुर्भुज एवं त्रिभंग में खड़ी मूर्तियां उत्कीर्ण हैं। बलराम एवं कृष्ण का अंकन जिन के नेमिनाथ होनेका संकेत है, जिसकी यक्षी अम्बिका है। यह मूर्ति इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि लगभग नवीं शती में अम्बिका नेमि से सम्बद्ध की जा चुकी थी। तीन सर्पफणों से मण्डित बलराम (दाहिने पार्श्व) की तीन भुजाओं में पात्र (?), मुसल, हल (पताका संयुक्त) प्रदर्शित है, और चौथी भुजा जानु पर आराम कर रही है। कृष्ण की भुजाओं में अभय, गदा, चक्र एवं शंख स्थित है। वनमाला से सुशोभित दोनों देवों के मस्तक खण्डित है। अम्बिका के शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक एवं उड्डीयमान मालाधर भी आमूर्तित है। अलंकृत भामण्डल से युक्त अम्बिका के दाहिने पार्श्व में गजमुख गणेश की द्विभुज मूर्ति उत्कीर्ण है। ललितमुद्रा में विराजमान गणेश की भुजाओं में अभय एवं मोदकपात्र प्रदर्शित है। गणेश की शुण्ड मोदक ग्रहण करने की मुद्रा में मोदक पात्र की ओर मुड़ी है। वाम पार्श्व की ललितमुद्रा में आसीन द्विभुज कुबेर की भुजाओं में फल एवं पर्स प्रदर्शित है।

जिन-संयुक्त मूर्तियां :

जिन-संयुक्त मूर्तियों में अम्बिका सर्वदा द्विभुजा है। भारत कला भवन (नं. २१२) की नेमि मूर्ति (७वीं-८वीं शती) में त्रिभंग में खड़ी द्विभुज अम्बिका की दाहिनी भुजा में पुष्प और बायीं में पुत्र स्थित है। दूसरा पुत्र दक्षिण पार्श्व में खड़ा है। दक्षिण भुजा में आम्रलुम्बि के स्थान पर पुष्प का प्रदर्शन सातवीं–आठवीं शती के मथुरा से प्राप्त कुछ अन्य उदाहरणों में भी प्राप्त होता है। लखनऊ संग्रहालय की तीन नेमि मूर्तियों (जे–८५८; जे-७९३; १४.०.११७ : १०वीं–११वीं शती) में द्विभुज अम्बिका उत्कीर्ण है। दो उदाहरणों में यक्षी आम्रलुम्बि एवं पुत्र धारण करती है, पर एक में (१४. ०. ११७) आम्रलुम्बि के स्थान पर अभय प्रदर्शित है। एक अन्य उदाहरण (जे-७९२) में सामान्य लक्षणोंवाली द्विभुज यक्षी (अभय एवं सनालपद्म) आमूर्तित है। माला देवी एवं बजरामठ मन्दिरों की दसवीं–

---

[४३] आचारदिनकर षष्ठिसंस्कार विधि एवं दिगम्बर ग्रन्थ विद्यानुशासन में अष्ट मातृकाओं के उल्लेख प्राप्त होते हैं। ये अष्ट–मातृकाएं ब्रह्माणी, माहेश्वरी, कौमारी, वैष्णवी, वाराही, इन्द्राणी, चामुण्डा और त्रिपुरा हैं। एक अन्य ग्रन्थ सारस्वतकल्प (बप्पभट्टिसूरिकृत) में ब्रह्माणि, माहेश्वरी, कौमारी, वाराही, वैष्णवी, चामुण्डा, चण्डिका एवं महालक्ष्मी के नाम प्राप्त होते हैं। एक अन्य ग्रन्थ में चण्डिका एवं महालक्ष्मी के स्थान पर इन्द्राणी का उल्लेख प्राप्त होता है। देखे–शाह उ.प्रे., 'आइकनोग्रफी ओव चक्रेश्वरी, द यक्षी ओव ऋषभनाथ', जर्नल ओरियन्टल इन्स्टिट्यूट, [illegible]२०, अं.३, मार्च १९७१, पृ. २८६.

ग्यारहवीं शती की तीन नेमि मूर्तियों में भी द्विभुजा अम्बिका (आम्रलुम्बि एवं पुत्र) उत्कीर्ण है। खजुराहो की दोनों ही मूर्तियों में (मन्दिर : १० एवं के. १४) समान विवरणों वाली द्विभुज अम्बिका आमूर्तित है। मन्दिर : १० के उदाहरण (११ वीं शती) में यक्षी की दाहिनी भुजा भग्न है।

देवगढ़ की दसवीं–बारहवीं शती की १९ नेमि मूर्तियों में यक्षी द्विभुज अम्बिका है। अम्बिका की भुजाओं में पूर्ववत् आम्रलुम्बि एवं बालक स्थित है। मन्दिर : १३ और २४ की दो मूर्तियों (११वीं शती) में आम्रलुम्बि के स्थान पर क्रमशः आम्रफल एवं फल प्रदर्शित है। कुछ उदाहरणों (मन्दिर : १२, १३) में समीप ही दूसरा पुत्र भी उत्कीर्ण है। वाहन सिंह भी केवल कुछ ही उदाहरणों (मन्दिर : १२ चहारदीवारी एवं मन्दिर : १५) में उत्कीर्ण है। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक भी कभी–कभी ही प्रदर्शित हैं। तीन उदाहरणों (१०वीं–११वीं शती) में नेमि के साथ सामान्य लक्षणों वाली द्विभुज यक्षी (अभय या वरद एवं फल) उत्कीर्ण है। मन्दिर : २१ की मूर्ति में दोनों पैर मोड़कर बैठी यक्षी की भुजाओं में पुष्प एवं कलश प्रदर्शित है। चार नेमि मूर्तियां (११वीं–१२वीं शती) में अपारम्परिक यक्षी चतुर्भुजा है। यक्षी की भुजाओं में वरद (या अभय), पद्म, पद्म, एवं फल (या कलश) प्रदर्शित हैं। स्पष्ट है कि देवगढ़ की नेमि मूर्तियों में अन्य स्थलों के समान ही द्विभुज अम्बिका उत्कीर्ण है। अम्बिका के साथ केवल आम्रलुम्बि एवं पुत्र के प्रदर्शन में ही नियमितता प्राप्त होती है। यही नहीं, नेमि के साथ अम्बिका के स्थान पर सामान्य लक्षणों वाली अपारम्परिक यक्षी का चित्रण भी दसवीं शती से ही प्रारम्भ हो जाता है।

विहार–बंगाल–उड़ीसा :

उल्लेखनीय है कि इस क्षेत्र की जिन मूर्तियों में यक्ष–यक्षी युगलें के उत्कीर्णन की परम्परा लोकप्रिय नहीं रही है, फिर भी अम्बिका की कई स्वतन्त्र मूर्तियां विभिन्न स्थलें से प्राप्त होती हैं, जिसका कारण निश्चित ही उसका प्राचीन परंपरा की यक्षी होना है। इस क्षेत्र के सभी उदाहरणों में अम्बिका द्विभुजा है, और आम्रलुम्बि एवं पुत्र धारण करती है। इस क्षेत्र की सभी मूर्तियां दिगंबर परंपरा की कृतियां है।

लगभग दसवीं शती की एक मूर्ति राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली (६३. ९४०) में संगृहीत है। (चित्र ५) पूर्वी भारत के किसी अज्ञात स्थल से प्राप्त इस पालयुगीन मूर्ति में अम्बिका द्विभंग में पद्मासन पर खड़ी है। वाहन सिंह आसन के नीचे उत्कीर्ण है। यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित हैं और बायीं में समीप ही अवस्थित पुत्र (निर्वस्त्र) की उंगली स्थित है। शीर्ष भाग मे आम्रफल के गुच्छक एवं लघु जिन आकृति उत्कीर्ण है। परिकर में उपासक, सेवक वाद्यवादक एवं नृत्य रत आकृतियां आमूर्तित हैं।

उड़ीसा के कियोनिझर जिले के आनन्दपुर स्थित पोदसिंगिदि नामक स्थल से

अम्बिका की एक मध्ययुगीन मूर्ति प्राप्त होती है।[44] ललितमुद्रा में विराजमान सिंहवाहना अम्बिका की दक्षिण भुजा भग्न है, पर वाम में पुत्र स्थित है। अलुआरा से प्राप्त और पटना संग्रहालय में संकलित (१०६९४) खड़ी मूर्ति में भुजाओं की सामग्री स्पष्ट नहीं है। पर दाहिने पार्श्व की पुत्र आकृति उसे अम्बिका मूर्ति बतलाती है।[45]

मानभूम जिले के पक्वीरा से भी एक खण्डित मूर्ति प्राप्त होती हैं।[46] दाहिनी भुजा खण्डित हैं, पर बायीं में पुत्र स्थित है। अम्बिका नगर (बानकुरा) से भी सिंहवाहना अम्बिका की एक खण्डित मूर्ति प्राप्त होती है।[47] यक्षी की एक अवशिष्ट भुजा पुत्र के मस्तक पर स्थित है। बरकोला से भी पद्म पर खड़ी अम्बिका की एक मूर्ति प्राप्त होती है।[48] सिंहवाहना अम्बिका की वामभुजा में पुत्र की उंगुलियें स्थित हैं। शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छक और जिन आकृति उत्कीर्ण है। लेखों में उपर्युक्त मूर्तियों की तिथि के उल्लेख नहीं किये गये हैं।

ललितमुद्रा में आसीन सिंहवाहना अम्बिका की दो मूर्तियां नवमुनि एवं बारभुजी गुफाओं में नेमि के साथ उत्कीर्ण हैं। नवमुनि गुफा के उदाहरण में शीर्षभाग में आम्रगुच्छकों से सुशोभित यक्षी की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र स्थित है।[49] जटामुकुट से सुशोभित अम्बिका के समीप ही दूसरा पुत्र (निर्वस्त्र) आमूर्तित है। बारभुजी गुफा के उदाहरण में यक्षी की दाहिनी भुजा में फल और बायीं में आम्रवृक्ष की टहनी प्रदर्शित है।[50] शीर्ष भाग में आम्रवृक्ष से युक्त यक्षी की बायीं भुजा के बगल (कोंख) में उसका पुत्र स्थित है।

दक्षिण भारत :

उत्तर भारत के समान ही दक्षिण भारत में भी द्विभुजा अम्बिका का चित्रण विशेष लोकप्रिय रहा है। अम्बिका के साथ पुत्रों एवं वाहन सिंह के प्रदर्शन में नियमितता प्राप्त होती है। पर गोद के स्थान पर सामान्यत: दोनों पुत्रों को वाम पार्श्व में आमूर्तित किया गया है। आम्रलुम्बि का प्रदर्शन उत्तर भारत की तुलना में

---

44 जोशी, अर्जुन, 'फर्दर लाइट आन द रिमेन्स एट पोदसिंगिदि', उडीसा हिस्टोरिकल रिसर्च जर्नल, ख० १०, अं. ४, १९६२, पृ. ३१-३२.

45 प्रसाद, एच. के., 'जैन नोजेज़ इन थ पटना म्यूजियम', श्री महावीर जैन विद्यालय गोल्डन जुबिली वाल्यूम, बंबई, १९६८, पृ. २८९.

46 मित्रा, कालीपद, 'नोट आन टू जैन इमेजेज', जर्नल बिहार उड़ीसा रिसर्च सोसायटी ख. २८, भाग. २, १९४२, पृ. २०३.

47 मित्रा, देबल, "सम जैन ऐन्टीक्वीटिजफ्राम बांनकुरा, पृ. १३१.

48 मित्रा, देबल, 'सम जैन ऐन्टीक्वीटीज फ्राम बांनकुरा', वेस्ट बंगाल', जर्नल एशियाटिक सोसायटी, ख. २४, अं. २, १९५८, पृ. १३२-१३३.

49 मित्रा, देबल, 'शासनदेवीज इन थ खन्डगिरि केव्स' जर्नल एशियाटिक सोसायटी, (बंगाल), ख. १, अं. २, १९५९, पृ. १२९.

50 तदेव, पृ. १३२.

काफी अनियमित रहा है। दक्षिण भारत में शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छकों के प्रदर्शन के स्थान पर आम्रवृक्ष के उत्कीर्णन की परम्परा प्रचलित रही है। मूर्त अंकनों एवं अभिलेखिकी साक्ष्य के आधार पर यह सर्वथा निश्चित है कि अम्बिका दक्षिण भारत की तीन सर्वाधिक लोकप्रिय यक्षियों (अम्बिका, पद्मावती, ज्वालामालिनी) में से एक रही है। मध्ययुग में जहां कर्नाटक में पद्मावती सर्वाधिक लोकप्रिय रही है, वहीं तामिलनाडु में अम्बिका को सर्वाधिक लोकप्रियता प्राप्त थी।

अम्बिका की प्राचीनतम ज्ञात मूर्ति अयहोल (कर्नाटक) के मेगुटी मन्दिर (६३४-६३५ [51] से प्राप्त होती है। ललितमुद्रा में सामान्य पीठिका पर विराजमान द्विभुजा यक्षी की दोनों भुजाएं खण्डित हैं। पर शीर्ष भाग में आम्रगुच्छकों एवं चरणों के नीचे सिंह वाहन का उत्कीर्णन यक्षी के अम्बिका होने के निश्चित प्रमाण हैं। आम्रफल के गुच्छकों के मध्य ही दो मयूर एवं दो सिंह आकृतियों के चित्रण से कान्तार का भाव व्यक्त हैं। यक्षी की वाम भुजा के अवशिष्ट भाग से उसका भूमि पर स्थित रहा होना निश्चित है। वाहन के पीछे वाम पार्श्व में अम्बिकाका पुत्र उत्कीर्ण है, जिसकी एक भुजा में फल स्थित है। अम्बिका के दोनों पार्श्वों में ५ सेविका आकृतियां उत्कीर्ण है, जिनकी भुजाओं में पुष्प, चामर, फल एवं पात्र स्थित है। दाहिने पार्श्व की एक सेविका की गोद में अवस्थित पुत्र (निर्वस्त्र) निश्चित ही अम्बिका का दूसरा पुत्र है।

कांची की आनन्दमंगल गुफा की सभी स्थानक अम्बिका मूर्तियों में सिंहवाहना अम्बिका की वाम भुजा पुत्र के मस्तक पर स्थित है। [52] त्रावनकोर राज्य के एक स्थल से प्राप्त उदाहरण (९वीं-१०वीं शती) में सिंहवाहना अम्बिका (खड़ी) की दाहिनी भुजा से वरद व्यक्त है, पर बायीं नीचे लटक रही है। [53] वाम पार्श्व में दोनों पुत्र अवस्थित है। तमिलनाडु के कलुगुमलाई से प्राप्त एक मूर्ति (१०वीं-११वीं शती) में सिंहवाहना अम्बिका की दाहिनी भुजा एक बालिका के मस्तक पर स्थित है [54] और बायीं में फल या आम्रलुम्बि प्रदर्शित है। वाम पार्श्व में दो बालक (पुरुष) आकृतियां अवस्थित हैं। [55]

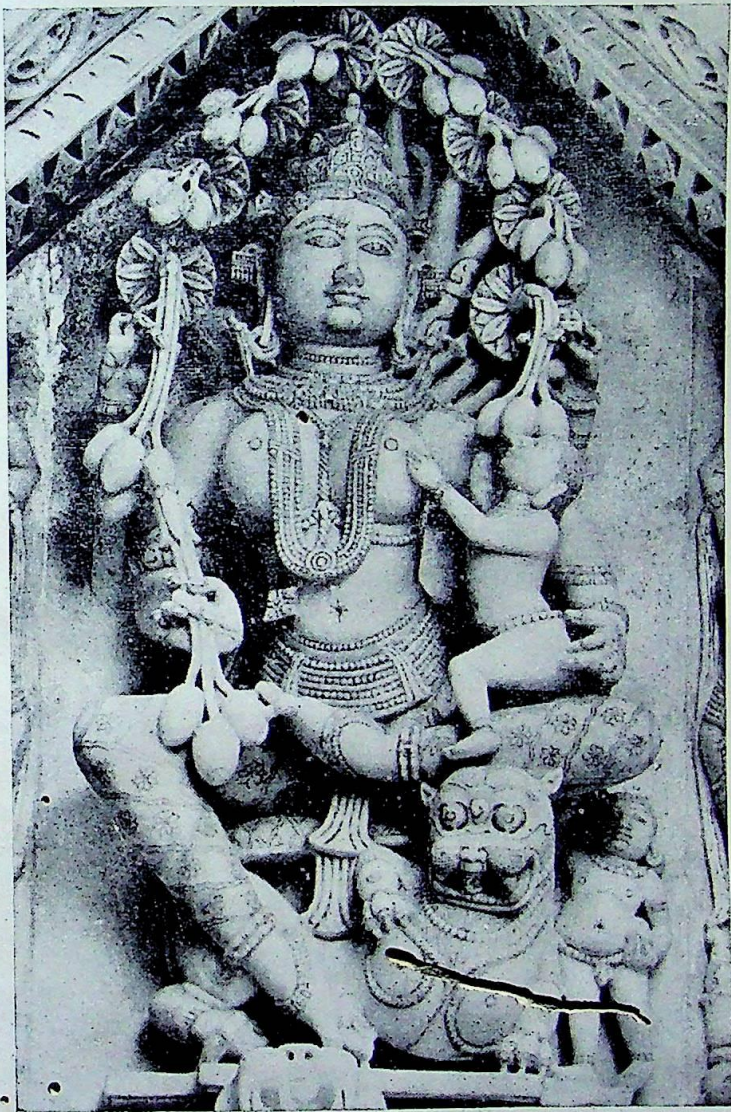
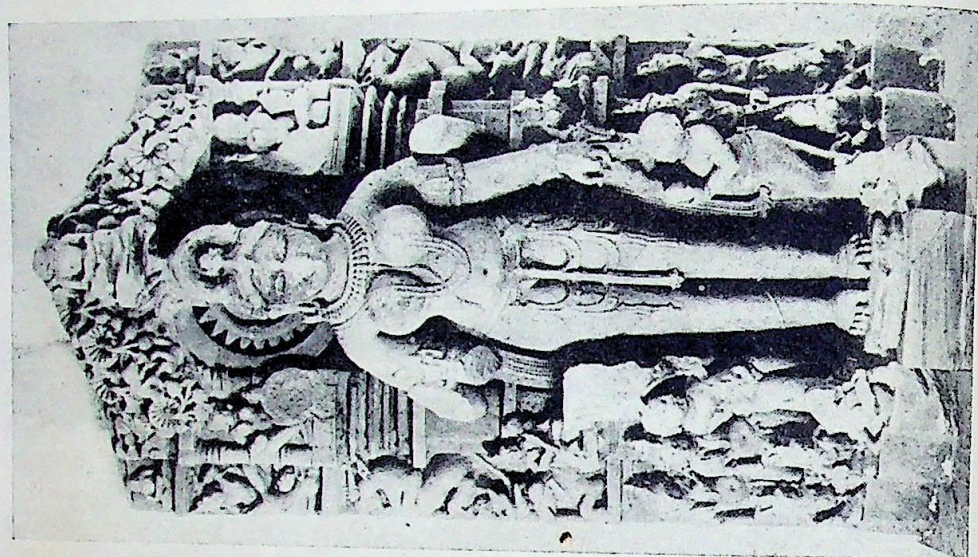
एलोरा की जैन गुफाओं में भी अम्बिका की कई मूर्तियां (१०वीं-११वीं शती) प्राप्त होती हैं। [56] जिन में पूर्ण विकसित आम्रवृक्ष के नीचे आसीन द्विभुज अम्बिका

51 मेगुटी मन्दिर में चालुक्य शासक पुलकेशिन् द्वितीय का शक संवत् ५५६ (=६३४-६३५) का लेख उत्कीर्ण है। कजिन्स, चार्ल्स, **चालुक्यन आर्केटेकचर**, पृ. ३१, फलक ४.

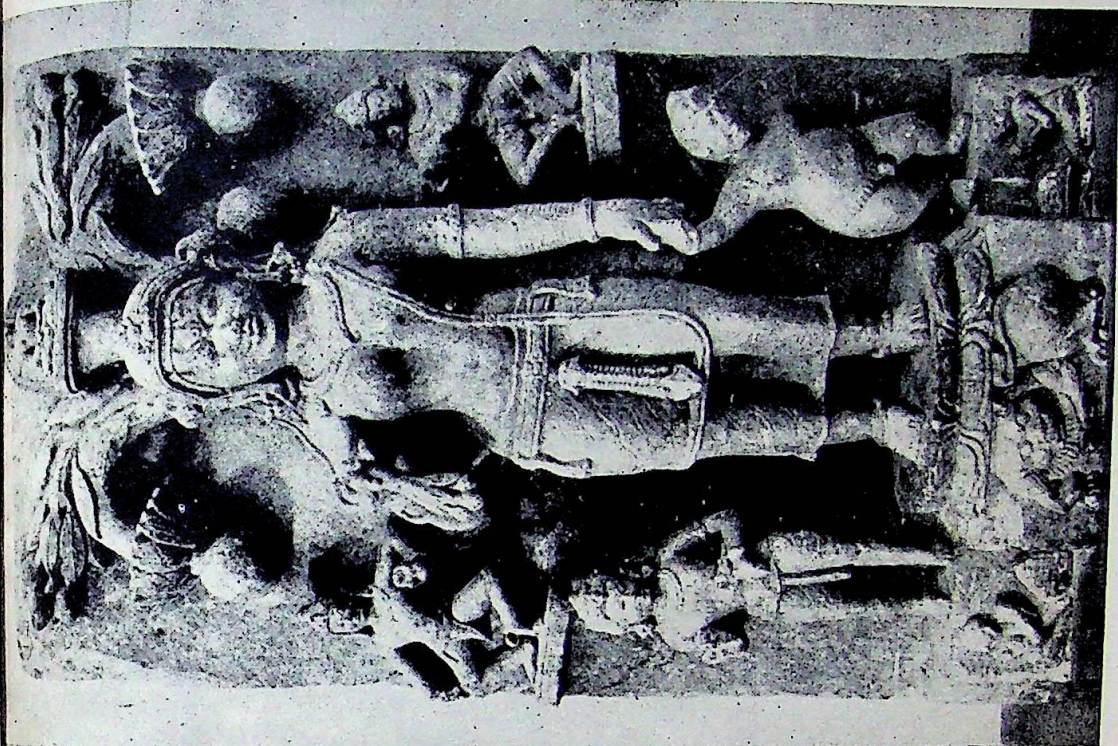
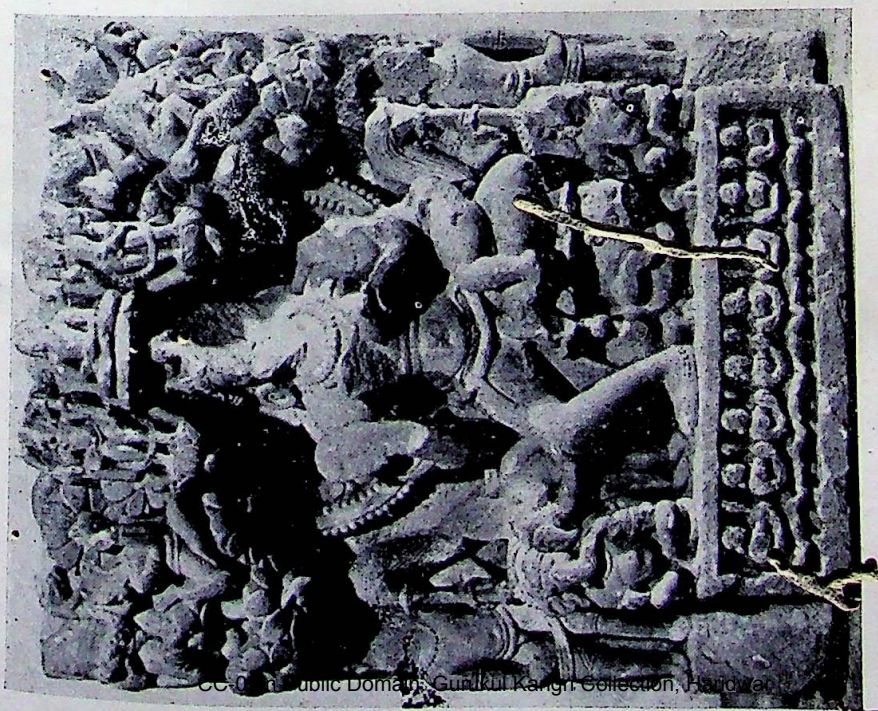
52 देसाई पी. बी., 'यक्षी इमेजेज इन साउथ इन्डियन जैनिजम', डा. **मिराशी फेलीसिटेशन वाल्यूम**, नागपुर, १९६५, पृ. ३४५.

53 देसाई, पी. बी. **जैनिजम इन साउथ इन्डिया एन्ड सम जैन इपिग्राफ्स**, शोलापुर, १९६३, पृ. ६९.

54 पुत्र के स्थान पर पुत्री के चित्रण (अपारम्परिक) का आशय अस्पष्ट है, कयेत कि समीप ही दो पुत्र भी उत्कीर्ण हैं।

55 देसाई, जैनिजम इन साउथ इण्डिया, पृ. ६४.

चित्र-१.

चित्र-३.

चित्र-२.

चित्र – ३.

चित्र – २.

चित्र – ४.

की भुजाओं में आम्रलुम्बि एवं पुत्र (गोद में) स्थित है। यक्षी का दूसरा पुत्र सामान्यतः वाहन सिंह के समीप ही कहीं आमूर्तित किया गया है। यक्षी के दोनों पार्श्वों में स्त्री-पुरुष सेवक आकृतियां उत्कीर्ण हैं, जिनकी भुजाओं में सामान्यतः चामर प्रदर्शित है। द्विभुज अम्बिका की एक मूर्ति कर्नाटक राज्य के अंगदि स्थित जैन बस्ती से प्राप्त होती है।[57] त्रिभंग में आम्रवृक्ष के नीचे अवस्थित यक्षी की दाहिनी भुजा में आम्रलुम्बि प्रदर्शित है, जब कि बायीं समीप खड़े पुत्र के मस्तक पर स्थित है। पुत्र की एक भुजा में फल और दूसरे में दण्ड प्रदर्शित है। दक्षिण पार्श्व में वाहन एवं दूसरा पुत्र आमूर्तित है। अकोला जिले के मुर्तजापुर से प्राप्त एक द्विभुज मूर्ति सम्प्रति नागपुर संग्रहालय में संकलित हैं।[58] आम्रवृक्ष के नीचे खड़ी अम्बिका के शीर्ष भाग में नेमि की मूर्ति उत्कीर्ण है। सिंहवाहना यक्षी आम्रलुम्बि एवं फल से युक्त है। प्रत्येक पार्श्व में उसका एक पुत्र खड़ा है। समान विवरणों वाली एक अन्य मूर्ति (आसीन) श्रवणबेलगोल के चामुण्डराय बस्ती से प्राप्त होती है। त्रावनकोर राज्य के चितराल से प्राप्त एक मूर्ति में दाहिनी भुजा की वस्तु अस्पष्ट है, और बायीं नीचे लटक रही है। वाम पार्श्व में अम्बिका के दोनों पुत्र उत्कीर्ण हैं।[59]

दक्षिण भारत में यक्षी का चतुर्भुज स्वरूप में भी चित्रण प्राप्त होता है। जिन कांची के भित्ति चित्रों में चतुर्भुज अम्बिका अंकित है।[60] पद्मासन में विराजमान यक्षी की उर्ध्व भुजा में अंकुश, पाश, एवं निचली में अभय, वरद प्रदर्शित हैं। बर्गेस ने भी कन्नड़ परम्परा पर आधारित चतुर्भुजा कुष्माण्डिनी का चित्र प्रकाशित किया है।[61] सिंहवाहना कुष्माण्डिनी की गोद में उसके दोनों पुत्र अवस्थित है। जिसे वह अपनी निचली भुजाओं से सहारा दे रही है। यक्षी की ऊर्ध्व भुजाओं में खड्ग एवं चक्र स्थित है।

❀ ❀

समस्त अध्ययन से स्पष्ट है कि सभी क्षेत्रों में समान रूप से अम्बिका का द्विभुज स्वरूप ही सर्वाधिक प्रचलित रहा है। जिन-संयुक्त मूर्तियों में अम्बिका सदैव द्विभुजा है। केवल स्वतन्त्र मूर्तियों में अम्बिका को चतुर्भुजा भी निरूपित किया गया है। सिंहवाहना अम्बिका के साथ परम्परा के अनुरूप ही आम्रलुम्बि एवं पुत्र और शीर्ष भाग में आम्रफल के गुच्छकों का प्रदर्शन सर्वत्र लोकप्रिय रहा है। दिगम्बर स्थलों की जिन-संयुक्त मूर्तियों में सिंह वाहन का प्रदर्शन दुर्लभ है। ज्ञातव्य है कि दिगम्बर ग्रन्थों में द्विभुज अम्बिका का ही उल्लेख प्राप्त होता है[62], पर मूर्त अंकनों

56 शाह, 'आइकनाग्रफी अम्बिका', पृ. १५४.
57 तदेव, पृ. १५४-१५५.
58 तदेव, पृ. १५५.
59 तदेव, पृ. १५६.
60 तदेव, पृ. १५८.
61 बर्गेस, जेम्स, 'दिगम्बर जैन आइकनाग्रफी', द इण्डियन एण्टिक्वेरी, ख. ३२, १९०३, पृ. ४६३, फलक ४, चि. २३.
62 केवल दिगम्बर परम्परा के एक तांत्रिक ग्रंथ—अम्बिकाताटंक में ही [illegible]भुज एवं अष्टभुज अम्बिका का ध्यान किया गया है।

में द्विभुज के साथ ही चतुर्भुज अम्बिका का चित्रण भी लोकप्रिय रहा है। दिगम्बर परम्परा की सर्वाधिक चतुर्भुजा मूर्तियां खजुराहो से प्राप्त होतीं हैं। दिगम्बर स्थलें की तुलना में अम्बिका की चतुर्भुज मूर्तियां श्वेताम्बर स्थलें पर कम हैं, जब कि श्वेताम्बर ग्रन्थ द्विभुज के स्थान पर सर्वदा अम्बिका के चतुर्भुज स्वरूप का ही उल्लेख करते हैं। साथ ही जहां श्वेताम्बर स्थलें पर परम्परा के अनुरूप चतुर्भुज अम्बिका की ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश नहीं प्रदर्शित है,[63] वहीं दिगम्बर स्थलें (खजुराहो, देवगढ़, लखनऊ संग्रहालय) पर परम्परा के विरूद्ध ऊर्ध्व भुजाओं में पाश एवं अंकुश प्रदर्शित किया है। श्वेताम्बर स्थलें पर अम्बिका की स्थानक मूर्तियां दुर्लभ हैं, पर दिगम्बर स्थलें पर समान रूप से आसीन और स्थानक मूर्तियां लोकप्रिय रही हैं। केवल तारंगा के अजितनाथ मन्दिर (श्वेताम्बर) पर स्थानक अम्बिका की एक मूर्ति उत्कीर्ण है। अम्बिका के दूसरे पुत्र का प्रदर्शन स्वतन्त्र मूर्तियें में ही लोकप्रिय रहा है। श्वेताम्बर स्थलें के एकरूप स्वरूप के विपरीत[64] दिगम्बर स्थलें पर चतुर्भुज अम्बिका के निरूपण में कई प्रकार प्राप्त होते हैं। आम्रलुम्बि एवं पुत्र के साथ ही चतुर्भुज अम्बिका को पद्म, पद्म–पुस्तिका, अंकुश, पाश एवं त्रिशूल–घण्ट जैसे अपारम्परिक आयुधें से युक्त भी प्रदर्शित कियो गया। खजुराहो की एक अम्बिका मूर्ति (१६०८) में यक्ष–यक्षी युगल का उत्कीर्णन अम्बिका मूर्ति में हुए विकास कीं अन्तिम परिणति है।

---

63 केवल विमलवसही और तारंगा के दो उदाहरणें में चतुर्भुज अम्बिका के साथ पाश का प्रदर्शन प्राप्त होता है।

64 केवल तारंगा, जालोर एवं विमलवसही की तीन चतुर्भुज मूर्तियें में ही अम्बिका के निरूपण में स्वरूपगत भिन्नता प्राप्त होती है। अन्य सभी चतुर्भुज उदाहरणें में तीन भुजाओं में आम्रलुम्बि और चौथी में पुत्र स्थित है।

पाइअ–सद्द–महण्णवो में अनुपलब्ध

शृंगारमञ्जरी की शब्दावली

के. आर. चन्द्र

शृंगारमञ्जरी सट्टक की रचना विश्वेश्वर के द्वारा १८वीं शती के प्रारंभिक काल में की गई है। उस समय प्राकृत बोलचाल की भाषा नहीं थी और अपभ्रंश भाषा भी आधुनिक भाषाओं में बदल रही थी। इस परिस्थिति के कारण इस सट्टक में जीती–जागती प्राकृत भाषा नहीं मिलती। विश्वेश्वर संस्कृत भाषा के विद्वान थे अतः प्राकृत व्याकरणों के आधार से संस्कृत का प्राकृत बनाकर इस सट्टक की रचना की हो ऐसा मालूम होता है। इसके अतिरिक्त कुछ ऐसे शब्द भी हैं जो 'पाइय-सद्दमहण्णवो' में उपलब्ध नहीं है। ऐसा होना स्वाभाविक भी था क्योंकि इस प्राकृत कोष के सम्पादन के समय तक शृंगारमञ्जरी प्रकाश में नहीं आयी थी। यहाँ पर ऐसे ही शब्दों का संग्रह किया जा रहा है जिससे आगामी प्राकृत कोष में उन्हें स्थान मिल सके। इन नये शब्दों की विशेषता निम्न प्रकार से दर्शायी जा सकती है :

१. संस्कृत के आधार से बने हुए शब्द
२. उपसर्ग लगाकर बनाये गए शब्द
३. भिन्न अर्थ वाले शब्द
४. पौराणिक विशेष–नाम वाले शब्द
५. व्यक्तिविशेषनाम वाले शब्द
६. असंकलित रूप वाले शब्द

अग्गवीअ ४ १३ (अग्रबीज)=एक असुर का नाम

अणिद्धारिय. १. १२.८ (अनिर्धारित)=अनिश्चित

अणुसय ४.४ (अनुशय)=ईर्ष्या, दुश्मनी

अण्णपरदा (आ) १,२९,३५ (अन्यपरता)–अन्यसम्बन्धी

अद्धेन्दु १.१ (अर्द्धेन्दु)–अर्द्धचन्द्र [जब कि 'अद्धोरु' इत्यादि शब्द पा.स.म. में मिलते है]

अब्भमु १.१६ (अभ्रमु)-ऐरावत हस्ति की प्रिय हस्तिनी

अब्भुवाअ १.२६ (अभ्युपाय)–प्राप्ति का उपाय, पहोंच

अहिबद्ध १.१ (अधिबद्ध)–गाढ बंधा हुआ [जब कि 'अहिमय, अहिकिच्च' इत्यादि शब्द पा.स.म. में मिलते है]

अहिसंग १.२१.१ (अभिषंग) आसक्ति
[पा.स.म. में 'अहिराम, अहिसंका, अहिसंधि' आदि है]
आआरिअ ३.७.३ (आकार्य)-पास में बुला कर
उच्चिअ १ २४ (उच्चित)-एकत्रित [पा.स.म. में 'उच्चइअ']
उज्जिंभ १.१९ (उज्जृम्भ)-फैलना
उवजण १.२५ १ (उपजन) साथी लोग, परिवार के लोग
क्खदि (खइ) ३.९ (क्षति)-न्यूनता, कमी
चमक्किदि (इ) १.९ (चमत्कृति)-चमत्कार [पा स.म. में 'चमक्कार' 'चमक्किअ' हैं]
चुक्किलदा (आ) ३ १० (च्युतिता)-च्युतिशीलता, नष्ट हो जाने का गुण [पा.स.म. में 'चुक्क' है]
छाआसुअ ४ ६ (छायासुत)-शनि नाम का ग्रह
णप्पअदि २.२३.८ (ज्ञाप्यते)-सूचित किया जाता है
णासीर २.१९; ४.१४.२ (नासिर, नासीर)-आगाही करने वाला, आगेवान.
णिप्फुण्ण २.९.२ (निष्पन्न)-सिद्ध. [पा.स.म.में 'णिप्फण्ण' है]
णुद ४.१३ (नुत)-स्तुत
तिण्हिआ ४.७ (तृष्णिका)-तृष्णा
थोविअ ४.१ (स्तोकित)-थोडा किया गया, अल्पकृत
दिहा १.३८ (दिश्)-दिशा
पउत्थ ४.२३.२६ (प्रवृत्त)- प्रवृत्ति की गयी
पच्चइस्सं १.२९.३९ (प्रत्येष्यामि)-विश्वास करूंगा [पा.स.म. में 'पच्चइय', 'पच्चय' हैं परंतु मूल धातु और उसके अन्य रूप नहीं हैं]
पज्जाणअ १.१ (पर्यानत)-झुका हुआ [पा.स.म. में 'पज्जाउल' है]
पणअण १.१२ (प्रणयन)-रचना
पत्त १ ९ (पात्र)-~~नाटक के~~ पात्र के अर्थ में
पम्म ३.१०; १.८ (पद्म)-एक पुष्प [पा.स.म. में 'पउम, पोम, पोम्म' मिलते हैं]
परामिस ३.५५ (परामृश)-पोंछना, स्पर्श करना [पा.स.म. में 'परामरिस, परामुस,' मिलते हैं]
परिक्किद अ) ४.२३.१५ (परिष्कृत)-सजा हुआ
परिवरिह ३.३३ (परिबर्ह)-सम्पत्ति, परिवार
पसत्ति १.१२.१० (प्रशस्ति)-प्रशंसा
पसमिच्छिअ २.२४ (प्रसमीक्ष्य)-प्रकर्ष से देखकर [पा स.म. में 'पसमिक्ख' धातु के रूप में दिया गया है]

पारिसअ ४.२३.१६ (पारिषद)-शिव की सभा का सदस्य
१.२.२ -सभासद [पा.स.म. में 'पारिसज्ज' है]

पुप्फाउह १.२ (पुष्पायुध)-कामदेव [पा.स.म. में 'पुप्फावत्त, पुप्फबाण' है]

मग्ग २.३७ (मग्न)-डूबा हुआ, तल्लीन

मत्थिक्क ४.३ (मस्तिष्क)-सिर

महुव्वअ ३.२४ (मधुव्रत)-भौंरा

विउणेमि ३.४६ (विगुणयामि)-दुःखी करता हूँ।

विउणाविआ ३.१४ (विगुणापिता)-दोषारोपण किया गया [पा.स.म. में 'विउण' विशेषण के रूप में है]

विण्णावअ १.२४ (विज्ञापक) सूचित करनेवाला ['विण्णव' के अन्य रूप पा.स.म. में हैं]

वीरुअ २.४० (वीरुध)-पुनः पुनः पनपनेवाली एक पुष्पमयी लता या पौधा

संरज्जए १.२८ (संरञ्जते)-अनुरक्त होता है [पा.स.म. में 'रज्ज, अणुरज्ज', और 'संचर, संतप्प' इत्यादि हैं]

सालिदा(आ) १.१.१ (शालिता) शोभा [पा.स.म. में 'सालिणी, सालिणिआ' हैं]

सुअती ४.२ (सुदती)-सुन्दर दाँतो वाली

सुंभ ४.१३ (शुम्भ)-मारना [पा.स.म. में 'णिसुंभ' के रूप हैं]

सुहाधाम १.३६ (सुधाधाम)-चन्द्रमा [पा.स.म. में 'सुहाकर' है]

सेअंबु १.२ (स्वेद+अंबु)-पसीने कीं बूंद

सेलूस १.५ (शैलूष)-नट

हरिआ ४.२५ (हरित्)-दिशा

ध्यान देनें योग्य कुछ अन्य शब्दरूप इस प्रकार है :

आकीडं १.६ (आकीटम्)-कीडे तक

आबम्हं १.६ (आब्रह्माणम्)-ब्रह्मा तक

अत्तद्दा १.२९.३७ (आप्तता, आप्तत्व)-विश्वसनीयता

णिट्ठदा २.९.१ (निष्ठता, निष्ठा)-निष्पत्ति, स्थिति

सुहिददा ३.३ (सुखितता, सुखित्व)-सुख का भाव

कहेत्ती १.१७.८ (कथयित्री)-कहनेवाली

वीहेंत ४.१३ (विभवत्)-होता हुआ

एदाहि ३.४० (एतस्मात्)-यहाँ से, इससे [हेमचन्द्र और अन्य व्याकरणकारों ने इस रूप को उद्धृत किया है। पिशल (४२६) ने व्याकरणकारों का संदर्भ दिया है, किन्तु किसी ग्रन्थ से यह रूप उद्धृत नहीं किया है।]

एक प्राचीन-गूर्जर बारहमासा काव्य

गुरु-स्तुति-चर्चरी

र. म. शाह

बारहमासा काव्यप्रकार पुरानी गुजराती–राजस्थानी, हिंदी, बंगला आदि साहित्य में शताब्दियों से प्रचलित है। गुजराती में ठेठ तेरहवीं शताब्दी से बारहमासा (गुज. बारमासी) काव्य मिलते हैं।

उपलब्ध गुजराती बारहमासा काव्यों में पाल्हण कृत 'नेमिनाथ बारमासा' (रचना वर्ष सं. १२८९) अवतक प्राचीनतम माना जाता है।[1] उनकी समकालीन एक बारहमासा कृति यहां प्रस्तुत है, जो खेतरवसही जैन ज्ञान भंडार, पाटण से उपलब्ध ताडपत्रीय हस्तप्रत में मुझे प्राप्त हुई है। इसी प्रति में आगमगच्छीय आचार्य जिनप्रभसूरि की अनेक रचनाएं लिखी हुई हैं।[2] उन्हीं रचनाओं के साथ होने से और भाषा तथा रचना शैली में साम्य होने से प्रस्तुत कृति उन्हीं की रचना होने की अधिक संभावना है। जिनप्रभसूरिका समय विक्रम की तेरहवीं शताब्दी का अन्तिम चरण निश्चित है।

शृंगारनिरूपक बारहमासा काव्यप्रकार का जैन कवियों ने वैराग्यबोधक रचनाओं में सफल विनियोग किया है। यहां प्रकाशित काव्य बारह मासों के वर्णन के साथ गुरु के गुणों की स्तुति करने के लिए रचा गया है। यह सरल उपमालंकार से विभूषित, स्वाभाविक भाषा प्रवाह में सद्‌गुरु के गुणों का भाववाही वर्णन करने वाला अपने ढंगका एक सुंदर काव्य है।

काव्य की भाषा उत्तरकालीन अपभ्रंश है, जिसमें गुजराती की प्रथम भूमिका का उद्‌भव स्पष्ट दिखाई देता है। छंद प्रसिद्ध दोहा छंद है।

काव्यान्त उल्लेख में काव्य को चाचरी बताया गया है और गूर्जरीराग में उनका गान किया जा सकता है ऐसी सूचना है।

---

1. प्राचीन–मध्यकालीन बारमासा संग्रह, खंड १ : संपा. संशो. डा. शिवलाल जेसलपुरा, अमदावाद, १९७४, पृ. १.

2. देखें—'आगमगच्छीय जिनप्रभसूरि कृत संधिद्वय' : र. म. शाह, संबोधि वर्ष २, अंक २.

गुरु-स्तुति-चर्चरी

नंदउ पुंडरीअ-गोयम-पमुह गणहर-वंसु ।
नामगहेण वि ह जाहं फुड्डु जायइ सिव-सुह-फंसु ॥१॥

जिणवर पत्ता मोक्ख-पुरि संघह मारगु देउ ।
तित्थ पवत्तइ गणहरहिं सासय-सुक्खह हेउ ॥२॥

आसाढह जिव जलहरु गाजइ मोर उलासु ।
तिंव गुरु-आगम-देसण भवियण-मणह वियासु ॥३॥

सावण सलिलिहिं महीयल जिव ओल्हावइ दाहु ।
पावह तावु तिंव भवियण सझाय-झुणि मुणिनाहु ॥४॥

भाद्रवइ भरु नीरहं सरवर सरिय पसरंति ।
सुह-गुरु सम-रसि भरिय पुण सरि सरि उविउ हरंति ॥५॥

आसोय सोहइ पुन्न ससि जिव तारागणजुत्तु ।
अब्भ-विमुक्क गयणंगणि तिंव गुरु मुणिहिं पवित्तु ॥६॥

कत्तिउ चंदि दिणिंदह किरणिहिं नीमलु भाइ ।
सुरु गुरु झाणिहिं पूरीउ ससि-सूर विणु पडिहाइ ॥७॥

मागसिर मागइं मागु जिव ववहार-वणिय-सत्थ ।
तिंव गुरु सुय-ववहारिहिं विहरइ धरणि पसत्थ ॥८॥

पोसह पोसइं निय-तणु विविह-आहारिहिं लोय ।
सुहु गुरु पोसइ सम रसि कारणि कम्म-विओय ॥९॥

माहह महियलु हिम-फरसु वाइ न चालण जाइ ।
सुगुरु आभिंतर-संठिउ बाहिरि कह वि न ठाइ ॥१०॥

फागुण फूलिय वणराई गुरु-गण हरिसु वहेइ ।
नं किर महुअर-झुणि मिसि रमणीउ चरिउ कहेइ ॥११॥

सोहइ वसंत वसंत-सिरि चेत्तह चाचरि चित्त ।
विसय-अगंजिय सुह-गुरुह पय किर वंदण पत्त ॥१२॥

वइसाहह सहयार-वणि कोइल महुर लवेइ ।
नं किर सुह-गुरु-आगमणु धामी वधावेइ ॥१३॥

दिग जेट्ठ जेठह जिवं रवि किरणिहिं खरउं तवेइ ।
तिंव गुरु दुक्कर-तव-चरणि कढिण-करो य दीवेइ ॥१४॥

सहला ताहं जि दीहडा सहला ताहं जि मास ।
जे गुरु वंदइ विहिपरि ताहं जि पूरिय आस ॥१५॥

॥ गुरु-स्तुति-चाचरि गूर्जरी-रागेण ॥छ॥

તારંગાનું અજિતનાથ જિનાલય

સ્થપતિ મનસુખલાલ સોમપુરા

તારંગા પર્વત પર સ્થિત, ચૌલુક્યાધિપ ગુર્જરેશ્વર મહારાજ કુમારપાળ વિનિર્મિત જિનદેવ અજિતનાથનું મહાન ચૈત્ય પશ્ચિમ ભારતમાં આજે અવશિષ્ટ રહેલાં પ્રાચીન–મધ્યકાલીન દેવભવનોમાં સૌથી ઉન્નત અને મોટું છે. અખિલ ભારત જૈન શ્વેતાંબર સંઘના પ્રમુખ શેઠશ્રી કસ્તૂરભાઈ લાલભાઈની પ્રેરણાથી શેઠ આણંદજી કલ્યાણજીની પેઢી તરફથી તેના જીર્ણોદ્ધારનું કામ મારી દેખરેખ હેઠળ છેલ્લા છએક વર્ષથી ચાલી રહ્યું છે. જીર્ણોદ્ધારમાં મુખ્ય કાર્ય તો મંદિરનાં બહિરંગ પર ચડાવેલ વજ્ર-શક્તિ(ચૂના)ના થરોનું પડ કાઢી નાખી મંદિરની અસલી કારીગરીને બહાર લાવવા, અને તેમાં થયેલ ભાંગતૂટને સમારવા તેમ જ અંતરંગમાં કરેલ રંગકામને ભૂંસી સ્તંભો, ભારપટ્ટો અને છતોને ચોખ્ખાં કરવાં તેમ જ વિશેષ મજબૂતી લાવવા પૂરતું સીમિત છે.

આ મંદિરનું અદ્યાપિપર્યંત તલસ્પર્શી અધ્યયન થયું ન હોઈ, જીર્ણોદ્ધારના પ્રારંભ પછી ત્યાં પાલખ બંધાઈ જતાં તેનું વિગતવાર સર્વેક્ષણ કરી એક પુસ્તક તૈયાર કરવાનો મને વિચાર આવ્યો. મિત્રોનાં પણ પ્રેરણા–પ્રોત્સાહન મળ્યાં. અધ્યયન–લેખન કાર્યમાં અમદાવાદ ખાતેના શ્રી ભોળાભાઈ જેસિંગભાઈ સંશોધન વિદ્યાલયના ગુજરાતી દેવાલય સ્થાપત્યના તજ્જ્ઞ ગણાતા આસ્થાન–વિદ્વાન ડા. કાન્તિલાલ ફૂલચંદ સોમપુરાનો સહકાર પ્રાપ્ત થયો. ડા. સોમપુરાને મારા ખર્ચે તારંગા કેટલીયે વાર સાથે લઈ ગયો. તેમણે મારી સાથે રહી મંદિરનો વિગતવાર અભ્યાસ કરી નોંધો ઉતારી. સાથે સાથે મંદિરનાં શિલ્પ–સ્થાપત્યની તસ્વીરો ખેંચાવી નેગેટિવો ડા. સોમપુરાને અમારા પુસ્તક માટે સોંપી. પુસ્તકનો મુસદ્દો અંગ્રેજીમાં ડા. સોમપુરા દ્વારા તૈયાર પણ થયો; તે શેઠ શ્રી. કસ્તૂરભાઈ લાલભાઈને ડા. સોમપુરા સાથે જઈ બતાવેલો અને શ્રી મજમુદાર પણ તે જોઈ ગયેલા. તે છપાવવાની વ્યવસ્થાની વેતરણ ચાલતી હતી, તે દરમિયાન ડા. સોમપુરાએ *Vidyā* (Vol. XV, No. 1, August 1971)માં "The Architectural Treatment of the Ajitanatha Temple at Taranga" શીર્ષક હેઠળ પ્રસ્તુત વિષય પર લેખ પ્રકાશિત કર્યો. છપાવ્યા બાદ કેટલોક કાળ વીત્યે મને ઔદાર્યપૂર્વક પ્રસ્તુત લેખની ૨૫ નકલો ભેટ આપી; તેમની આ સજ્જનતાનો અહીં સાભાર ઉલ્લેખ કરું છું.

ડા. સોમપુરાનું અનુમુદ્રણ જોઈ જતાં પ્રારંભમાં જ વાંચ્યું કે તે તો ગુજરાત યુનિવર્સિટીની શિક્ષકોને મળતી અન્વેષણ–ગ્રાન્ટના ફળરૂપે તૈયાર થયો હતો. તેમાં આપેલ ચિત્રોમાંનાં ઘણાંખરાં મારી નેગેટિવો પરથી હતાં,[1] પણ તે તથ્યનો ઉલ્લેખ લેખમાં

---

૧ આમાંના થોડાંક શેઠ આણંદજી કલ્યાણજીની પેઢીના સંચાલક શ્રી ઠાકોર સાહેબનાં છે. આ વાતની નોંધ ડા. સોમપુરા અને મારા આગામી પ્રકાશનમાં 'ઋણસ્વીકાર' માં અંતભાગે

કદાચ સરતચૂકથી રહી ગયો હશે તેમ લાગ્યુ. અમારા બંનેના સંયુક્ત પ્રયાસથી એ જ વિષય પર પુસ્તક તૈયાર થઈ રહ્યાનો નિર્દેશ તેમાં જોવા મળ્યો નહીં. ડા. સોમપુરાએ લગભગ અર્ધા દાયકાથી વિદ્દદ્-લેખન અનુષંગે સ્થાપેલ નવીન, વિમુક્ત પરંપરા હવે વિશેષ સ્થાયી અને સુદૃઢ રૂપ ધારણ કરતી જોઈ આનંદ અનુભવ્યો. ડા. સોમપુરાએ પોતાને આ વિષય પર જે કહેવાનું હતું તે પ્રકાશિત કરી ચૂક્યા હોઈ, મિત્રો તરફથી સૂચના થઈ કે મારે આ મહત્ત્વપૂર્ણ દેવભવન પર કંઈ વિશેષ લખવા જેવું હોય તો લેખરૂપે પ્રકાશિત કરવું. ડા. સોમપુરાનો લેખ વાંચી જતાં મને લાગ્યું કે પ્રસ્તુત વિષય પર વિશેષ કહેવા માટે પૂરતો અવકાશ છે. લેખના આયોજન-સંઘટનમાં 'શાળાકીય' અને 'આભાસી-વૈજ્ઞાનિક' પદ્ધતિને બદલે સરળ, સ્પષ્ટ અને સુવાચ્યતામાં સહાયરૂપ બને તેવાં અભિગમ અને પદ્ધતિ અખત્યાર થઈ શકે તેમ છે તેમ પણ લાગ્યું. પુરાતત્ત્વવિદોનાં લેખન સામાન્યતઃ સ્થૂળ-માન-પ્રમાણ, ને તેમના શિલ્પસ્થાપત્યના આકલનમાં કેટલીક વાર તત્ત્વ-સત્ત્વના અભાવ હોવા ઉપરાંત કલાપ્રેક્ષણ અને રસદર્શન પણ કેટલાક અપવાદો બાદ કરતાં પ્રાયઃ અનુપસ્થિત હોય છે. આથી મારી પોતાની રીતે, શિલ્પીજનની દૃષ્ટિએ આ વિષય પર લખવા વિચાર્યું છે. સરકારમાં સિંહાસનસ્થ વિદ્વાનો કે વિશ્વવિદ્યાલયોમાં મયૂરાસનાસીન વ્યુત્પન્નો જેવું શિલ્પજ્ઞોનું લખાણ અવિકૃત ન કહી શકાય કે પ્રમાણભૂત ન માની શકાય તેવી સમજણ સાથે, તે વાતનો સ્વીકાર કરીને, આ લેખ લખું છું. ડા. સોમપુરાનો વિદ્વજ્જનોચિત લેખ આ લેખનું પ્રેરણાસ્રોત બન્યો હોઈ, એ વાતનો સહર્ષ ઉલ્લેખ સૌપહેલાં કરી લઈ આગળ વધીએ.

સાંપ્રતકાલીન લેખન અને અજિતનાથ ચૈત્ય

અજિતનાથ જિનાલય પર સાંપ્રતકાલીન લેખકો દ્વારા જે કંઈ લખાયું છે તેમાંથી થોડાંકનો ઉલ્લેખ આપણને ડા. સોમપુરાની સંદર્ભસૂચિમાં મળે છે; જેની નોંધ લીધા બાદ મારી સૂચિ આપીશ. સોમપુરા નીચે નિર્દિષ્ટ સાંપ્રતકાલીન ગ્રન્થોનો ઉપયોગ કરે છે :

"Burgess and Cousens : 'Architectural Antiquities of Northern Gujarat'.
Desai M. D. : 'Jain Sahitya-no Samskipta Itihasa
Epigraphia Indica, Volume II [અને]
'Jainatīrtha Sarva Samgraha', Volmue 1, pt. 1"[2].

ઉપર્યુક્ત સૂચિમાં ગ્રંથોનાં મુદ્રણસ્થાન અને છપાઈ-વર્ષ અપાયાં નથી; તેમ જ **જૈનતીર્થ સર્વસંગ્રહના** લેખક અને સમુચ્ચયકાર પં. અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહનું નામ આપ્યું નથી: (અને P. 27 પર તેમનું નામ Amritlal P. Shah તરીકે ઘટાવવામાં આવ્યું છે જે કદાચ કલમદોષથી થયું હશે; તેથી તે અંગે વિશેષ કહેવાની આવશ્યકતા નથી).

આવવાની હતી. ડા. સોમપુરાને જ્યારે મેં તસ્વીરાદિ સોંપ્યું તે પળે તેમાં કેટલીક તસ્વીરો શ્રી ઠાકર સાહેબની નેગેટિવો પરથી છે તે વાતનો ઉલ્લેખ કરવો રહી ગયેલો. ડા. સોમપુરાના લેખમાંથી મારા નામનો છેદ ઊડ્યો ત્યારે શ્રી ઠાકર સાહેબના નામનો પણ દુર્ભાગ્યે અને સહસા લોપ થયો જે બદલ અહીં હું દિલગીરી વ્યક્ત કરું છું.

૨ *Sompura*, p. 3.

પણ અજિતનાથ ચૈત્ય પર તો Burgess–Cousens અને દા. સોમપુરાના લેખની વચ્ચેના ગાળામાં બીજાં પણ કેટલાંક લેખન–પ્રકાશન થયાં છે, જેમાંનાં ઘણાંનો ઉલ્લેખ તેમણે કર્યો નથી. આથી અહીં મારી બનાવેલી તેની સૂચિ પ્રકાશન–સ્થાન આદિ આવશ્યક વિગતો સાથે, છપાયાનાં વર્ષના ક્રમાનુસાર નીચે મુજબ છે :

1 James Burgess and Henry Cousens, *Architectural Antiquities of Northern Gujarat (ASIIS XXXII)*, pp. 115–16, Plts. CVIII–CIX.

2 J. Kirste, " Inscriptions from Northern Gujarat " *Epigraphia Indica*, Vol. II, Calcatta, 1894.

3 મોહનલાલ દલીચંદ દેસાઈ, **જૈન-સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ**, મુંબઈ, ૧૯૩૨, પૃ. ૨૬૪, અને ચિત્ર.

4 Sarabhai Manilal Nawab , *Jaina Tīrthas in India and their Architecture*, Ahmebabad, 1944, pp. 47–48 and figs. 165-171.

5 H. D. Sankalia, *The Archaeology of Gujarat, (Including) Kathiawar*, Bombay, 1942, pp. 112–113.

6 ન્યાયવિજયજી, **જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ**, અમદાવાદ, ૧૯૪૯, પૃ. ૧૯૩.

7 પંડિત અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહ, **જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ**, ભાગ પહેલો, ખંડ પહેલો, અમદાવાદ, ૧૯૫૩, પૃ. ૧૪૭–૧૪૯.

8 S. K. Saraswati in *The Struggle for Empire, BVB Vol. V*, Bombay Sec., ed. 1966, p. 597.

9 M. A. Dhaky, " The Chronology of the Solanki Temples of Gujarat, " *Journal of the Madhya Pradesh Itihas Parishad*, No. 3, 1961, pp. 58–60.

10 મધુસૂદન ઢાંકી અને હરિશંકર પ્રભાકર શાસ્ત્રી, "કુમારપાળ અને કુમારવિહારો" **પથિક**, ઓકટો. ૧૯૭૦, પૃ. ૫૬–૫૭ અને ૬૬. (આ ઉપરાંત " Jaina Temples of Taranga–A study " by C. K. Shah નામક એક લેખનું અનુમુદ્રણ મારા જોવામાં આવ્યું છે, પણ અનુમુદ્રણમાં તે લેખ કયા સામયિકમાં અને તેના કેટલામા અંકમાં છપાયો છે તેની વિગત છાપી નથી.)

મંદિરના નિર્માતા અને નિર્માણકાળ

પર્વતસ્થ આ તુંગ–ભવ્ય જિનાલયના નિર્માતા તરીકે જૈનધર્માનુરાગી સોલંકીરાજ ગુર્જરેશ્વર કુમારપાળનું નામ પરંપરાથી જોડાતું આવ્યું છે. મંદિરની સ્થાપનાનો મૂળ પ્રશસ્તિ લેખ મળ્યો નથી અને મૂલનાયકની મૂર્તિ તેમ જ પબાસણ પંદરમા શતકના જીર્ણોદ્ધાર વખતના હોઈ, પ્રતિમાની મૂળ પ્રતિષ્ઠાનો લેખ પણ આથી વિલુપ્ત થયો છે.

મંદિર-નિર્માતા સંબંધમાં ડા. સોમપુરાનું અવલોકન આ પળે ટાંકીશું.[૩]

"The temple dedicated to *Ajitanātha* at Taranga is said to have been built during the reign of the *Solankī* king *Kumārapāla* (A.D. 1143-1172). Though temple seems to have been restored and extended several times, it has retained the original form and to a great extent the sculptural wealth over the external walls and internally in *Gūḍhamaṇḍapa* etc. as well.

From the account given in the '*Kumārapāla-pratibodha*' (V.S. 1241) it seems that *Kumārapāla* ordered his minister *(Daṇḍanāyaka) Abhaya*, the son of *Yaśodeva*, to construct this temple.[57] '*Prabhāvaka Carita*', (V.S. 1334) also narrates about the construction of this temple by *Kumārapāla*.[58]

Te [*sic*] arched-pillar (*kīrtistambha*) erected it small cell *(devakulikā)* on the left of the main fortified entrance on the east, contains an epigraphical reference, dated V.S. 1230 (only two years after the demise of king *Kumārapāla*), wherein the name of the aforementioned minister *Abhaya*, who was trusted by the king with the construction work of the *Ajitanātha* temple [occurs]. It reads like this :

'सं. १२३० वर्षे फागण वदि ३ वत्रेग मे अमल(भये)न्द।'

Though no details as to construction of the temple is given here, it definitely commemorates the name of *Abhaya*, under whose direction the temple was erected and probably the date of completion of the work, in memory of which he caused to erect this *kīrtistambha* (memorial pillar).'

57 Somaprabhasūri, 'Kumārpala-Pratibodha', Aryakhaputācharya Kathā. p. 453; M. D. Desai, 'Jain Sahityano Samksipta Itihasa', p. 264. Para 374, p. 275, Para 392.

58 Prabhācandra Sūri, 'Prabhāvakacarita', Shri Hemachandrasuri Prabandha, vv. 720-724, JSI, p. 415, para 599.

ડા. સોમપુરાના ઉપર ટાંકેલ અવલોકન પર કેટલુંક ટિપ્પણ પ્રથમ દૃષ્ટિએ જ આવશ્યક બની જાય છે. પહેલી વાત તો એ છે કે કુમારપાળ આ મંદિરના નિર્માતા હોવાનાં એથી વિશેષ

૩ Ibid, p. 26

વાઙ્મયિક પ્રમાણો ઉપલબ્ધ છે; મંદિરની મિતિ ડા. સોમપુરાએ સૂચવ્યું છે તેમ સં. ૧૨૩૦/ ઈ.સ. ૧૧૭૪ નહીં, પણ તેનાથી ૧૧ વર્ષ પૂર્વની એટલે કે સં. ૧૨૨૧/ઈ.સ. ૧૧૬૫ હોવાનો સંભવ છે; અને મંદિરમાં જીર્ણોદ્ધાર સમયે સમારકામ જરૂર થયું છે, પણ તેને વધારવામાં આવ્યું નથી, કોઈ જાતનો વધારો થયેલો દેખાતો નથી. આ ટાંકણે મંદિરના કારાપક અને નિર્માણકાળ અનુલક્ષે શ્રી મધુસૂદન ઢાંકી અને શ્રી હરિશંકર પ્રભાશંકર શાસ્ત્રીનું અવલોકન ઉપર્યુક્ત હોઈ, તે અહીં અવતારી આગળ વધીશું :[૧]

'તારંગાના ડુંગર પર કુમારપાળે દ્વિતીય તીર્થંકર અજિતનાથનું ઉત્તુંગ ભવન કરાવ્યાનાં સારા પ્રમાણમાં વાઙ્મયિક પ્રમાણો મળે છે. તદ્‌વિષયક કદાચ સૌથી જૂનો ઉલ્લેખ "કુમારપાલ પ્રતિબોધ"માં મળે છે. એમાં કહ્યું છે તે પ્રમાણે જયદેવના પુત્ર દણ્ડાધિપ અભયની દેખરેખ નીચે એ મંદિર તારંગા-પર્વત પર રાજા કુમારપાળે કરાવેલું.[૨૨] 'પ્રભાચન્દ્રાચાર્ય'ના "પ્રભાવકચરિત્ર" (સં. ૧૩૩૩/ ઈ.સ. ૧૨૭૭)માં જણાવ્યા મુજબ કુમારપાળને અજિતનાથની પ્રતિમા પૂજવાથી અજયમેરુ (અજમેર)ના રાજા શાકંભરિનાથ અર્ણોરાજ પર વિજય મળેલો. એ કારણસર આચાર્ય હેમચંદ્રના ઉપદેશથી તારંગા પર અજિતનાથ મૂલનાયકનું બિમ્બ સ્થાપેલું.[૨૩] આ વાત ઉપાધ્યાય 'જિનમણ્ડન'ના 'કુમારપાલપ્રબન્ધ' (સં. ૧૪૯૨/ ઈ.સ. ૧૪૩૬)માં પણ આપી છે.[૨૪] આ મંદિર બાંધ્યાનું વર્ષ "વીરવંશાવલી"માં વિ.સં. ૧૨૨૧/ઈ.સ. ૧૧૬૫ આપ્યું છે.[૨૫] જે વિશ્વસ્ત માનવામાં હરકત જેવું નથી. આ સિવાય 'રત્નમંદિરગણિ'ના 'ઉપદેશતરંગિણી' (આ-સં. ૧૫૧૭/ આ. ઈ.સ. ૧૪૬૧)માં તારંગામાં મહારાજ કુમારપાળે ભવ્ય મંદિર બનાવી એમાં અજિતનાથ સ્થાપ્યાનો ઉલ્લેખ છે.[૨૬] પંદરમા શતકના મધ્યભાગમાં રચાયેલ પંડિત મેઘની "તીર્થમાલા"માં પણ રાજા કુમારપાળે તારંગા પર સ્થાપેલ અજિતનાથની હકીકત નોંધી છે.[૨૭] ને છેલ્લે સત્તરમા શતકના યાત્રી શીલવિજયે પણ પોતાની "તીર્થમાલા"માં એ જ હકીકત કહી છે.[૨૮]

---

૨૨ ચર્ચા માટે જુઓ, દેસાઈ, મોહનલાલ દલીચંદ, "જૈન સાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ, મુંબઈ, ૧૯૩૨, પૃ. ૨૬૪.

૨૩ અહીં પણ મૂલ ગ્રંથ તપાસી શક્યા નથી; અમારો આધાર ન્યાયવિજયજીની "ઇતિહાસ" પૃ. ૧૯૩ પર આપેલ નોંધ છે

૨૪ એજન, પૃ. ૧૯૪.

૨૫ એજન, પૃ. ૧૯૫, પાદટીપ

૨૬ એજન.

૨૭ તારણગઢિ શ્રી અજિત જિણિંદ. હરષિંઈ થાપ્યા કુમરનરિંદ;
ચઉદસય-ચુમાલ જિણભૂયણિ અવર રાય તું જનમલિ કવણ ॥ ૨૨ ॥
(જુઓ "પ્રાચીન તીર્થમાલા-સંગ્રહ," ભાગ ૧લો, સંશોધક શ્રી વિજય ધર્મસૂરિ, ભાવનગર, સં. ૧૯૭૮, પૃ. ૫૦).

૨૮ ગઢતારિંગિ અજિતજિણંદ તીરથ થાપ્યું કુમરનરંદ ॥ ૨૯ ॥ એજન, પૃ. ૧૦૩.

---

૧ ઢાંકી—શાસ્ત્રી, પૃ. ૫૬-૫૭ અને ૬૪.

તારંગાના મંદિરમાં કુમારપાળનો લેખ હજી સુધી નથી મળ્યો,[૨૯] પણ મન્ત્રીશ્વર વસ્તુપાલે તારંગા પર્વતની 'અજિતનાથ ચૈત્ય' વિશે નેમિનાથ તેમ જ આદિનાથનાં બિમ્બ સં. ૧૨૮૪/ઈ.સ. ૧૨૨૮ માં સ્થાપ્યાના લેખ મળી આવ્યા છે.[૩૦] એ જ પ્રમાણે આબુના દેલવાડાના મંત્રી તેજપાલ-નિર્મિત લૂણવસહીના વરહુડિયા કુટુમ્બના દેહરી ૩૮ના સં. ૧૨૪૦ના લેખમાં એ કુટુમ્બે તારણગઢના શ્રી અજિતનાથના ગૂઢમણ્ડપમાં આદિનાથ બિમ્બ કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે.[૩૧] જોકે આ બન્ને ઉત્કીર્ણ લેખોમાં કુમારપાળે એ મંદિર કરાવ્યાનો ઉલ્લેખ નથી, પણ ઉપર ચર્ચ્યાં તે પુરાણાં સાહિત્યિક પ્રમાણો લક્ષમાં લેતાં, તેમ જ મેરુ જાતિનું ભવ્ય મંદિર ક્ષત્રિય રાજા સિવાય બીજો બંધાવી ન શકે એવું વાસ્તુશાસ્ત્રનું વચન જોતાં[૩૨] તારંગાનું મંદિર કુમારપાળે જ બંધાવેલું એમાં કોઈ શક નથી. મંદિરની સ્થાપત્ય તેમ જ શિલ્પની શૈલી પણ કુમારપાળનો કાળ સૂચવે છે."

૨૯ પણ મંદિરના પ્રાંગણમાં રહેલ એક દહેરીમાં આવેલ કીર્તિસ્તંભ પર કુમારપાળના છેલ્લા વર્ષનો સં. ૧૨૩૦ ઈ.સ. ૧૧૭૪નો લેખ હોવાનું પં. અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહે નોંધ્યું છે. (જુઓ "જૈન તીર્થ સર્વસંગ્રહ," ભાગ પહેલો, ખંડ પહેલો, અમદાવાદ ૧૯૫૩, પૃ. ૧૪૭).

૩૦ આ લેખો જુદા જુદા ગ્રંથોમાં પ્રગટ, પુનઃપ્રગટ થયેલા છે; જુઓ શાહ 'સર્વસંગ્રહ પૃ ૧૪૮. જિનહર્ષે વસ્તુપાલ-કારાપિત એ પ્રતિમાઓની નોંધ લેતાં અજિત નાથના એ ચૈત્યને 'કુમારવિહાર' સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહ્યો છે :

श्रीकुमारविहारेऽसौ तारंगानगमण्डने
नाभेयनेमिजिनयोर्जनयामास खत्तके ।।६५५।। (૮૧) પ્રસ્તાવ ૮.

૩૧ જુઓ "શ્રી અર્બુદ-પ્રાચીન-જૈન-લેખસંદોહ (આબુ-ભાગ બીજો)," સં. મુનિરાજ શ્રી જયંતવિજયજી, ઉજ્જૈન વિ. સં. ૧૯૯૪, લેખાંક ૩૫૨, પૃ. ૧૪૨-૧૪૩.

૩૨ *The Aparājitapṛcchā of Bhuvanadevācarya*, Ed. Popatbhai Ambashankar Mankad; *G.O.S.*, CXV, Baroda, 1950, 183/3-8.

એક બીજી વાત એ છે કે પહેલા કહેવાતા 'અભયડ શ્રેષ્ઠી'ના લેખની વાચના દા. સોમપુરાની પહેલાં તે જ પ્રમાણે અક્ષરશઃ પંડિત અંબાલાલ પ્રેમચંદ શાહ દ્વારા અગાઉ અપાયેલી છે, જે વાતનો ઉલ્લેખ સોમપુરા કરતા નથી.[5] અહીં 'અમલ' ને બદલે 'અભય' શબ્દની સૂચિત વાચના શંકાસ્પદ છે. આથી 'અભયડ'નું નામ શિલાલેખમાં "definitely" જણાવેલું છે જ નહીં; અને પ્રસ્તુત લેખની મિતિ સં. ૧૨૩૦/ઈ.સ. ૧૧૭૪ને મંદિરના નિર્માણ પ્રતિષ્ઠાની મિતિ માનવા અંગે કોઈ જ કારણ આમ તો દેખાતું નથી.)

5 "પૂર્વદ્વારથી પ્રવેશ કરતાં ડાબી બાજુએ શ્રી અજિતનાથ મંદિરની સન્મુખ આશરે ત્રણ ફીટ ઊંચાઈવાળી એક દેરીમાં કીર્તિસ્તંભ વિદ્યમાન છે તેના ઉપર કુમારપાલના છેલ્લા વર્ષના સમયનો લેખ આ પ્રકારે વંચાય છે :

"सं. १२३० वर्षे फागण वदि ३, वत्रेण मे अमल(भये)न ।।" (શાહ. પૃ. ૧૪૭)

મંદિરનું તળ અને અંગ-ઉપાંગો

મંદિર ત્રણ સંરચનાઓના સંયોજનથી બનેલું છે : (૧) સાંધાર મૂલપ્રાસાદ, (૨) ગૂઢમંડપ; અને (૩) મુખમંડપ : ચિત્ર ૧ મૂલપ્રાસાદ માટે ડા. સોમપુરા 'Sanctum proper' એવો અનુવાદ કરે છે; પણ પ્રાસાદ સાંધાર જાતિનો એટલે કે પ્રદક્ષિણામાર્ગ-વાળો હોઈ, Sanctum properથી તો પ્રસ્તુત સંદર્ભમાં કેવળ અંતઃસ્થ 'ગર્ભગૃહ' સૂચિત થાય છે; જ્યારે મૂલપ્રાસાદનો વાસ્તવિક અર્થ છે કર્ણપ્રાસાદોથી, દેવકુલિકાઓથી, ભિન્ન એવો 'મધ્ય' કિંવા 'મુખ્ય' પ્રાસાદ. આ પ્રાસાદ જો 'સાંધાર' હોય તો અંદરના ગર્ભગૃહ સમેત, એની સમગ્રતામાં, તે 'મુખ્ય પ્રાસાદ' યા 'મૂલપ્રાસાદ' માનવાનો હોય છે. 'ગર્ભગૃહ' મૂલપ્રાસાદ કહેવાતું નથી. એક બીજી ભૂલ સોમપુરા ગર્ભગૃહ અન્તર્ગત રહેલ "ગર્ભ" ભાગને પણ "મૂલપ્રાસાદ" કહેવામાં કરે છે. "ગર્ભ"નું માન (૧૮ ફૂટ×૧૭ ફૂટ ૪ ઇંચ) આપતે સમયે તેને 'મૂલપ્રાસાદ'નું માન કહે છે![6] મૂલપ્રાસાદનો શાસ્ત્રકારોને અભિપ્રેત છે તેનાથી સોમપુરા જુદો જ અર્થ કરે છે : (વર્તમાન શિલ્પીઓ પણ એવો અર્થ કરતા નથી.)[7]

આ સિવાય ડા. સોમપુરાએ ગૂઢમંડપના "પાર્શ્વ-માર્ગો"ની વાત કરી છે ત્યાં શાસ્ત્રોક્ત શબ્દ 'પાર્શ્વાલિંદો' વાપરવો વધારે ઇષ્ટ છે. એ જ પ્રમાણે 'મુખમંડપ'ને તેમણે 'મહાચતુષ્કી' અને 'મહાશૃંગારચોકી' તરીકે ઘટાવ્યો છે,[8] તેમાં 'મહાચતુષ્કી' શબ્દ યોગ્ય નથી. અહીં "મહા" અભિધાન તો મુખમંડપ ઊંચો અને મોટો હોવાને કારણે તેમણે લગાવ્યું હશે, પણ તેને 'ચતુષ્કી' એટલે કે ચોકિયાળું કહેવું સયુક્તિક નથી; કેમ કે પ્રસ્તુત મુખમંડપ છ ચોકિયાળાંના સંયોજનથી બનેલો છે : (આવા પ્રકારના 'મુખમંડપ'ને જૈન મુનિઓ તેમ જ શિલ્પીજનો "છચોકી" નામથી યોગ્ય રીતે જ ઓળખાવે છે.)[9]

સોમપુરા મંદિરની કુલ લંબાઈ ૧૫૧ ફૂટ, પહોળાઈ ૭૬ ફૂટ ૮ ઇંચ, અને કલશના બિંદુ પર્યન્તની ઊંચાઈ લગભગ ૧૭૫ ફૂટની ગણાવે છે.[10] મને લાગે છે કે પહોળાઈનો આંકડો ફરીને તપાસવો જરૂરી છે, અને ઊંચાઈની ગણતરીમાં કશીક ગંભીર ભૂલ થઈ જણાય છે. મેં તેનાં માપીને કરાવેલ 'ઉદય' પર પટ્ટી મૂકીને તપાસતાં તેની ઊંચાઈનો આંક ૧૩૦ ફૂટથી થોડોક જ વધારે હોવાનું લાગ્યું છે. મંદિરના મંડોવર (ભીંત)ની 'પીઠ'

---

6 Sompura, p. 5.

7 શાસ્ત્રમાં જ્યાં જ્યાં मूलप्रासादमानेन એવું વચન આવે છે ત્યાં ત્યાં પ્રાસાદના બહારના કર્ણથી કર્ણનો વ્યાસ વિવક્ષિત હોઈ, 'ગર્ભ' અને મૂલપ્રાસાદ એ બન્ને નિભાવો નોખા હોવાનું સિદ્ધ થઈ જાય છે.

8 Sompura, p. 4.

9 વળી ત્યાં અન્યત્ર સોમપુરા આ અંગેના સંદર્ભમાં આ પ્રમાણે અવલોકે છે. એ અંગે 'છચોકી' હોવાનું કહી ફરીને 'મહાચતુષ્કી' એવું 'એકવચન' વાપરે છે! "But the *Śringāra coki* on the east supported in [sic] ten free standing pillars is a rectangular porch measuring 10·2×٩·5 m. (33·5'×18') divided in six sections, constituting *ṣaḍ-cokis*. This *coki* may also be called *Mahācatuṣki* (p. 11).

10 Sompura, p. 6.

સાથેની ઊંચાઈ ૩૬·૫ ફીટ જ હોઈ તેના પર જો ૧૩૮·૫ ફૂટ જેટલી ઊંચાઈવાળું તોતિંગ શિખર હોય તો તે ભારે કઢંગું અને અપ્રમાણ લાગે; જ્યારે તારંગાનો પ્રાસાદ શિખર સમેત એકંદરે પ્રમાણસરનો હોઈ, શિખરની ઊંચાઈનો દા. સોમપુરાએ મૂકેલો આંક 'દર્શન' ઉપરાંત 'સામાન્ય સમજ' થી જોતાં પણ ઘણો મોટો અને ખોટો હોવા વિશે કોઈ શંકા રહેતી નથી. સોમપુરા એ આંકડો જ્યાંથી લાવ્યા હોય તે સ્રોત વિશે સ્પષ્ટતા કરે અને તે આંકડો સાચો છે તેવું સિદ્ધ કરી આપે તો પ્રાચીન વાસ્તુગણિત સંબંધમાં નવીન પ્રકાશની લબ્ધિ થવાની શકયતા નકારી શકાય નહીં.

મૂલપ્રાસાદ

તારંગાના જિનભવનની ભવ્યતા તેના મહાન મૂલપ્રાસાદને કારણે છે. મૂલપ્રાસાદના તળનાં અંગોમાં જોવા જઈએ તો તેમાં 'કર્ણ' કિંવા 'કોણ' (મૂળખૂણો), 'કોણિકા' (ખૂણી), 'પ્રતિરથ' (પઢરો), ફરીને 'કોણિકા', પછી નંદિકા (નંદી) અને છેવટે સુભદ્ર–ઉપભદ્રથી મંડિત 'ભદ્ર' કરેલુ છે. અંગો સમદળિયાં છે, કોણ અને પ્રતિરથ એક માપના છે, જ્યારે નંદિકા તેનાથી અર્ધભાગે અને 'કોણિકા' ચોથે ભાગે છે; જ્યારે ભદ્ર કર્ણથી વિસ્તારમાં ચોગણું છે.

'ઉદય'માં ભિટ્ટ, પીઠ, મંડોવર અને શિખરનો રાબેતા મુજબ સમાવેશ છે: પણ તેની વિગતોમાં કેટલીક વિશેષતાઓ છે, જેના વિશે હવે ક્રમવાર જોઈશું.

પીઠની ઊંચાઈ વધારવા તેમ જ શોભાના વર્ધનાર્થે એક ઉપર બીજું એમ બે 'ભિટ્ટ' (ભાટડા) કરેલાં છે. જેમાં નીચેના પર અર્ધવર્તુળમાં અને ઉપરના પર અર્ધ–વર્તુળમાં અર્ધા કમળો કાઢેલાં છે (ચિત્ર ૨). પીઠ શાસ્ત્રમાં કહેલ 'કામદ' પ્રકારની છે, અને એથી તેમાં 'ગજપીઠ', 'અશ્વપીઠ' અને 'નરપીઠ'ની અનુપસ્થિતિ છે. દા. સોમપુરા તારંગાના પ્રાસાદની આ પીઠને "Archaic kāmada pītha [*sic*]" કહે છે.[11] કામદ પીઠનો પ્રચાર દશમા શતકનાં મંદિરોમાં જોવા મળે છે; પણ તારંગાના મંદિરની પીઠના ઘાટડાં તપાસતાં તેમાં archaism જણાતુ નથી. ઘાટડાં સૌ બારમા શતકના ઉત્તરાર્ધના વળાંકાઓ છતા કરે છે. પીઠમાં ઉત્તરે નકસીદાર મકર–પ્રણાલ કાઢેલી છે (ચિત્ર ૩).

આ કામદ પીઠ પર પ્રાસાદનો મહાન 'મંડોવર' ઊભો કરેલો છે (ચિત્ર ૬). તેમાં સૌપ્રથમ તો 'સમરાંગણસૂત્રધાર' જેને 'વેદિબંધ' કહે છે તે 'ખુરક' [ખુરો], 'કુમ્ભક' [કુમ્ભો], 'કલશ' [કળશો], 'અંતરપત્ર' [અંધારી], અને 'કપોતાલિ' [કેવાળ] એમ પાંચ ઘાટડાનો સમૂહ આવે છે. અહીં ખુરકમાં ઉપરના અર્ધભાગે કમળવેલનું શોભન કોર્યું છે અને તેમાં મધ્યસૂત્રે જ્યાં જ્યાં ભદ્રનાલિકા કાઢી છે ત્યાં ત્યાં ઝીણેરાં ઉદ્‌ગમ [દોઢિયા] નાં રૂપ કાઢ્યાં છે. કુમ્ભા પર ભદ્રભાગે વિદ્યાદેવીઓ–યક્ષીઓ, સરસ્વતી–શ્રુતદેવી આદિનાં તોરણાન્વિત–રથિકાઓમાં રૂપ બેસાડ્યાં છે;[12] અને આજુબાજુ અર્ધરત્નોની શોભા કરી

11 *Ibid.*, *p. 8.*

12 સોમપુરા કુમ્ભા પરની પ્રતિમાઓને ૬૪ પૈકીની પર યોગિની મૂર્તિઓ ઘટાવે છે: (*Ibid.*, pp. 24–25), પણ રાજસ્થાનમાં આવેલ નાડોલના પદ્મપ્રભના મંદિર (૧૧મી સદીનું છેલ્લું ચરણ), સાદડીના પાર્શ્વનાથ જિનાલય (એ જ કાળ), ચિતોડના સમિદ્ધેશ્વર નામથી પરિચિત જિનભવન (આ.ઈ.સ. ૧૧૫૦ બાદ) અને જાલોરના કુમારવિહાર (ઈ.સ. ૧૧૬૬)માં તો

છે. કુમ્ભાનો ત્રીજો ભાગ પૂરો થાય ત્યાં 'મણિબંધ' મૂકયો છે જે રાજસ્થાન અને માળવાનો પ્રભાવ સૂચવે છે.[13] અંતરપત્રમાં 'કુંજરાક્ષ' (કુંજરખી)નાં શોભન ઉત્કીર્ણ કર્યાં છે.

આ વેદિબન્ધની ઉપર છે 'મંચિકા'(માંચી)નો થર. ત્યારબાદ નિયમ મુજબ તો શરૂ થવી જોઈએ જંઘા; પણ તે પૂર્વે અહીં બીજા બે થર કાઢયા છે—એક તો છે 'મણિપટ્ટિકા' [મોયલાપટ્ટી] અને બીજો છે 'નરપટ્ટિકા'(એક પ્રકારના નરથર)નો. આ બંને થરો વિશે ગુજરાત-રાજસ્થાનના ઉપલબ્ધ વાસ્તુશાસ્ત્રોમાં કોઈ નિર્દેશ મળતો નથી. 'મણિપટ્ટિકા' તો આ મંદિરથી થોડાંક વર્ષો પૂર્વે બંધાયેલા, શત્રુંજય પર મન્ત્રીશ્વર ઉદયનના પુત્ર મન્ત્રી વાગ્ભટ્ટે ઈ.સ. ૧૧૫૫ (કે ૧૧૫૭)માં નવનિર્માણ કરાવેલ, યુગાદિદેવના પ્રાસાદના મંડોવરના એક અપવાદ સિવાય અન્ય કોઈ સોલંકીકાલીન ગુજરાતી મંદિરમાં જોવા મળતી નથી. 'નરપટ્ટી' પણ ગુજરાતના વિદ્યમાન સોલંકીયુગીન દેવાલયોમાં કયાંયે દૃષ્ટિગોચર થતી નથી; પણ રાજસ્થાનમાં તે આપણને ઉદયપુર પાસેની મેવાડની જૂની રાજધાની અહાડ (આઘાટ)માં આવેલ વિષ્ણુ મંદિર (૧૦મી સદીનો અંતિમ ભાગ) માં[14], કિરાડુના સોમેશ્વર મંદિરમાં (ઈ. સ. ૧૦૨૦ આસપાસ),[15] અને કિરાડુના શિવાલય નં. ૩ (૧૧મી શતાબ્દીનું આખરી ચરણ)માં[16] તે જોવા મળે છે. આ ઘાટડા સંબંધી બધાં જ ઉપલબ્ધ જૂનાં દૃષ્ટાન્તો રાજસ્થાનમાં મળતાં હોઈ, અહીં તેની ઉપસ્થિતિ રાજસ્થાનમાં પ્રવર્તતી (જેને શ્રી મધુસૂદન ઢાંકી 'મારુ-ગુર્જર' શૈલી કહે છે તેની) મુદ્રાનો પ્રભાવ સૂચવી જાય છે.[17]

હવે આવે છે જંઘા (જાંઘી). જંઘાના દેવથરમાં રથિકાઓમાં કર્ણે પ્રતિહારિણી સમેતના દિગ્દેવતાઓ[18] અને પ્રતિરથે અષ્ટભુજાળી વિદ્યાદેવીઓ છે. જંઘાની ઉપર 'તિલક'

કુમ્ભા પર સ્પષ્ટતઃ પક્ષીઓ-વિદ્યાદેવીઓની જ મૂર્તિઓ છે : (આ મુદ્દા પર શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીના વિવિધ લેખો જોઈ જવા.) અહીં તારંગામાં પણ એવું જ વરતાય છે. સોમપુરા પ્રસ્તુત મૂર્તિઓ યોગિનીઓની છે તેવું નિર્વિવાદ સિદ્ધ કરી આપતા નથી. મને લાગે છે કે જૈન પ્રતિમાશાસ્ત્રના સાંપ્રતકાળના સર્વોચ્ચ વિદ્વાન ડૉ. ઉમાકાન્ત શાહ અહીંનું મૂર્તિવિધાન તપાસી અભિપ્રાય આપે તે હવે જરૂરી બની જાય છે.

13 ગુજરાતમાં અન્યથા આ અલંકરણ ૧૫મા શતક પહેલાંનાં મંદિરોમાં બિલકુલ જોવા મળતું નથી. પંદરમા શતક પહેલાંના ગુજરાતના વાસ્તુશાસ્ત્રોમાં પણ તેનો ઉલ્લેખ મળતો નથી. માળવા ઉપરાંત મહારાષ્ટ્રના ભૂમિજાદિ પ્રાસાદોના કુમ્ભા પર મણિબંધ કોઈ કોઈ સ્થળે જોવા મળે છે.

14 *see* M. A. Dhaky, "Kiradu and the Māru-Gurjara style of Temple Architature", *Bulletin of the American Academy of Benaras*, Vol. I, 1967, fig. 73.

15 *Idid.*, fig, 66.

16 *Ibid.*, fig. 75.

17 ડૉ. સોમપુરાના ઉપર ચર્ચિત લેખમાં તુલનાત્મક અધ્યયન અને વિશ્લેષણાત્મક ચર્ચાનો અભાવ આગળ તરી આવે છે.

18 કયાંક દિગ્પાલોમાં ચારથી વિશેષ ભુજાઓ હોવાનું કળાય છે.

(તલકડાં)વાળા 'ઉદ્‌ગમ' દોઢિયા કાઢેલા છે. દોઢિયાને મથાળે કમળવેલની પટ્ટી કરી છે.[19] અને તે પછી આવે છે 'ઊર્ધ્વજંઘા' (ઉપલી જાંઘી) અને તેમાં યક્ષ–યક્ષીઓ ને વિદ્યા-દેવીઓનાં ઊભાં રૂપ.[20] સામાન્ય નિયમ એવો છે કે બીજી જંઘા હોય તો પણ પહેલી જંઘાના અંતે 'ભરણી'નો થર લેવો જોઈએ, જે અહીં કંઈ કારણસર લીધો નથી, યા તો કોઈ આજે અજ્ઞાત એવા વાસ્તુમત અનુસાર તેમ કર્યું હશે. આ ઊભેલાં ભંગમાં સ્થિત દેવતાઓનાં રૂપવાળી રથિકાઓની આજુબાજુ ઊભું અને લાંબુ એકેકું રત્ન કોર્યું છે.[21] રથિકાઓ ઉદ્‌ગમવાળી છે, અને ઉદ્‌ગમોની ટોચ પછવાડે 'ગ્રાસપટ્ટી' દેખા દે છે. તેના પર ભરણી, તે પછી કામરૂપવાળી કપોતાલી અને કમળપટ્ટી કરેલાં છે. છેવટે આવે છે 'ખુરચ્છાદ્ય' કે 'કૂટચ્છાદ્ય' (છજ્જું). મેરુમંડોરાનો જ્ઞાત વાસ્તુશાસ્ત્રો પ્રમાણે તો અહીં હિસાબ પૂરો થાય છે; પણ અહીં વળી છાદ્ય ઉપર ફરીને કેવાળ અને કમળપટ્ટીના થર લઈ એક બીજું 'ખુરચ્છાદ્ય' ચઢાવ્યું છે. આ વિશેષતાનું પ્રયોજન શું હશે તે વિચારતાં એમ લાગે છે કે પીઠમાં ગજથર-અશ્વથર-નરથરના અભાવથી ઊંચાઈમાં થતો ઘટાડો અહીં માથલા ભાગમાં લીધેલ કેવાળ-પટ્ટી અને કૂટચ્છાદ્યના થરથી સંતુલિત કરવાનો હોઈ શકે.

આ ઉપલા 'ખુરચ્છાદ્ય'ની ઉપર 'પ્રહાર' (પાલ)નો થર લઈ તેના મથાળેથી મંદિરના મહાશિખરનો ઉદય કર્યો છે.

શિખરની વિગતો ચર્ચતાં પહેલાં મંડોરામાં ભદ્રભાગે આવતા ગવાક્ષોની વાત કરી લઈએ : (ચિત્ર–૨) સોમપુરા આને એમના લેખમાં એક સ્થળે Balcony તો બીજે સ્થળે 'ચન્દ્રાવલોકન' કહે છે. પણ 'અવલોકનક' શબ્દ તો 'જાળી' માટે વપરાય છે; Balcony માટે 'ગવાક્ષ' શબ્દ જ શાસ્ત્રકારો વાપરે છે : (भद्रे गवाक्षकोपेतं); અને ચન્દ્રાવલોકનથી 'જાળી' મનાતું હોવાનું સમજાય છે (भद्रे चन्द्रावलोकनम् જેવા વિધાનો દ્વારા).

ગવાક્ષની રચનામાં પીઠની ઉપર 'રત્નપટ્ટ', તે પર 'રાજસેન', તે પછી 'વેદિકા', 'આસનપટ્ટ' અને 'કક્ષાસન' કર્યાં છે. વેદિકામાં સુભદ્રને ખૂણે અને મધ્યભાગે તેમ જ ઉપ-ભદ્રના ખૂણે ફરીને જૈન દેવ–દેવીઓની કુલ ૭ ઊભી પ્રતિમાઓ કંડારી છે : (ચિત્ર–૨ તથા ૪). (આમાંની કેટલીકનો પરિચય સોમપુરા આપે છે; પણ તેનો સંપૂર્ણ અભ્યાસપૂર્ણ પરિચય દા. ઉમાકાન્ત શાહ સરખા આ વિષયના પ્રકાંડ વિદ્વાન નજદીકના ભવિષ્યમાં કરાવે તેવી અપેક્ષા અસ્થાને નહીં ગણાય.) આસનપટ્ટ પરના સ્તંભો 'મિશ્રક' જાતિનાં છે અને અલ્પાલંકૃત છે. સ્તંભો વચ્ચે નવખંડ પાડી તેમાં ભૌમિતિક સુશોભનવાળી ખૂબસૂરત જાળી કરેલ છે. ઉપભદ્ર-સુભદ્રના સ્તંભોના ગાળામાં ત્રણ ખંડની જાળી ભરી છે. આ ગવાક્ષની ઉપર ઉપલા માડનો ગવાક્ષ કરેલો છે, અને તેને ટોચે 'સંવરણા'થી ઢાંક્યો છે. ઉપલો ગવાક્ષ સુભદ્ર પર જ કરેલો છે અને ઊંચાઈમાં ઘણો ઓછો છે. તેના સંદર્ભમાં પણ અલંકૃત

19 આ વાત આપણને આબુ પર સ્થિત વિમલવસહીની ભમતીની છતો (આ.ઈ.સ. ૧૧૮૯)નું સ્મરણ કરાવે છે.

20 *See* Navab, figs 166–167.

21 આની કારીગરી અને ઉઠાવ સુંદર છે. રાજસ્થાનમાં કિરાડુ આદિ સ્થળોનાં જૂનાં મંદિરો-માં મોટાં અર્ધરત્નોનો પ્રયોગ જંઘાનાં પડખલાંમાં કરેલો જોવા મળે છે.

વેદિકા-કક્ષાસનાદિ કર્યાં છે. નીચલા અને ઉપલા ગવાક્ષમાં દંડચ્છાદ્યોના અંતે હાથીનાં ૩૫ બેસાડયાં છે.[22]

હવે લઈએ શિખરની વિગત. પ્રાસાદનું મહાન શિખર, જે વાસ્તુશાસ્ત્રોના હિસાબે ૩૭૩ અંડકનું બનેલું છે: (ચિત્ર-૧૪). દા. સોમપુરાએ લગભગ સવા પાનું ભરી તેનો હિસાબ તેમની સ્વકીય શૈલીમાં માંડીને બતાવ્યો છે.[23] હું અહીં તે જ વાત સામાન્ય-રીતે સમજી શકાય તેવી રીતે રજૂ કરવા પ્રયત્ન કરીને તેનાં અંડકોનો સરવાળો કેવી રીતે આવે છે તેનું કોષ્ટક છેલ્લે આપીશ. અહીં જો કર્ણ-પ્રતિરથે કેવળ 'શૃંગ' (એકાંડ લતિન શિખર)નો જ શિખરના બંધારણમાં ઉપયોગ થયો હોત તો તો માત્ર ૬૯ અંડકનું જ શિખર બનત; પણ અહીં તો શાસ્ત્રોક્ત 'કેસર્યાદિ' જાતિના પ્રાસાદોમાંથી 'કેસરિ' (૫-અંડક), 'સર્વતોભદ્ર' (૯ અંડક) અને 'નંદન' (૧૩ અંડક)ની લઘુ આવૃત્તિઓ એટલે કે "કર્મ"નો પ્રયોગ કર્યો હોઈ, અંડકની સંખ્યા ઘણી વધી જાય છે. આ સિવાય ભદ્રે ચચ્ચાર ઉરુ-શૃંગો ચઢાવ્યાં છે અને ઉપરના ઉરુ-શૃંગને અડખેપડખે પ્રત્યંગો કર્યાં છે. અંડકનો આથી કુલ સરવાળો નીચે આપેલ સારણી મુજબ થશે :

અંડક સંખ્યા

સ્થાન	પ્રથમ પંક્તિ	દ્વિતીય પંક્તિ	તૃતીય પંક્તિ	ચતુર્દિશાના મળીને કુલ સંખ્યા
કર્ણ	કર્મ : ૧૩	૯	૯	= ૩૧×૪ = ૧૨૪
પ્રથમ પ્રતિરથ	કર્મ : ૧૩	૯	૫	= ૨૭×૪ = ૧૦૮
દ્વિતીય પ્રતિરથ	કર્મ : ૧૩	૯	૫	= ૨૭×૪ = ૧૦૮
ભદ્ર	શૃંગ : ૧+૧	–	–	= ૨ × ૪ = ૮
		ઉરઃશૃંગ :........................		૪ × ૪ = ૧૬
		પ્રત્યંગ :		૨ × ૪ = ૮
ગર્ભ	મૂલશૃંગ:			૧
			કુલ સંખ્યા.........	૩૭૩

શિખરમાં 'કર્મ અને શૃંગો' અતિરિક્ત 'તિલકો' (તલકડાં) પણ ચઢાવ્યાં છે. સોમપુરા આ તિલકની ગણતરી આ પ્રમાણે સમજાવે છે : The other member which

22 આવી વ્યવસ્થા ઘુમલીના નવલખાના મંદિરના ગવાક્ષોમાં પણ જોવા મળે છે. તારંગા અને ઘુમલી પૂર્વે ખજૂરાહોમાં કંદરિયા મહાદેવ (આ.ઈ.સ. ૧૦૫૦) ઇત્યાદિ મંદિરોમાં પણ છે.

23 Sompura pp. 6–7.

adorns the spire is known as *Tilaka* (a rectangular box-like in [*sic*] shape, adorned with flat-tiered, stepped-out pyramidal top-knot). Each course of the *bhadra*, *Pratiratha*. *Nandi* and *Karṇa* [*sic*] is adorned with this member. There are 40 *tilakas* on *bhadra*, 96 on *Pratiratha*, 64 on *nandis* and 48 on *Karṇas* [*sic*]; thus the total number of Tilaka [*sic*] here comes to 248."[૨૪]

પણ આ હિસાબ અમારા શિલ્પીજને સહેલાઈથી સમજી શકે તેમ નથી. કર્ણ અને પ્રતિરથ પર તેા તિલક છે જ નહીં. અને ભદ્ર પર પણ ૪૦ની સંખ્યા તેઓ જે બતાવે છે તે વધારે પડતી છે. અમે પરંપરાથી અને નજરે જે રીતે દેખાય છે તે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ ને સામે રાખી જે રીતે ગણતરી કરીએ છીએ તે અહીં કેાઠામાં વિગતવાર જણાવીશ. તદનુસાર તેા શિખરમાં ૬૪ તિલક જ આવે છે.

૧ ઉપભદ્રના બન્ને છેડા પર લતિન શિખરીની ઉપર બબ્બે ;
ચતુર્દિશાના આથી આઠ..૮

૨ ભદ્રની આજુબાજુની પ્રત્યેક નન્દિકાની ઉપર ચચ્ચાર ;
એથી ચતુર્દિશાની આઠ નન્દિકાના બધું મળી બત્રીસ..............૩૨

૩ કર્ણ અને આજુબાજુના પ્રતિરથેા વચ્ચે રહેલ કેાણિકાએા પર ત્રણ ત્રણ;
એથી ચતુર્દિશાની આઠ કેાણિકાએા પર ચેાવીસ.....................૨૪

૬૪

ડા. સેામપુરા પેાતે તિલકની કઈ રીતે "૨૪૮" જેવડી જબરજસ્ત સંખ્યા લાવ્યા છે તેનું ગણિત કરીને બતાવે તેા સેામપુરા શિલ્પી સમાજને તિલક–ગણતરી વિશે નવું જ્ઞાન લભ્ય બની શકે.

હું જાણું છું ત્યાં સુધી તેા શાસ્ત્રોમાં તારંગાના આ મંદિરના શિખરથી પણ વધારે, ઘણાં વધારે, સેંકડેા અંડકવાળા શિખરેાનાં વિવરણેા આપ્યાં છે; પણ ત્યાં પણ બસેા તિલકથી વિશેષ સંખ્યા બતાવી હેાય તેવું સ્મરણ નથી; અને વિશેષમાં ત્યાં ગણતરીઓ સ્પષ્ટ રીતે બતાવેલી હેાઈ, હિસાબમાં ગેાટાળેા ઊભેા થતેા નથી.

ડા. સેામપુરાએ શિખરના મૂલ શૃંગના અલંકરણની વાત કરતાં જે લખ્યું છે તે અહીં ઉદ્ધૃત કરીને તે પર વિચારીએ :[૨૫]

" All the facets of the *mulamañjari* [*sic*] i.e. principal spire raised over the sanctum is carried out, vertically, in pouplarly known *Jālaka* design, the genesis of *caitya*–arch motif, in receding order.[27] The original facet i e. *mūlarekhā* of the *manjar* [*sic*] composed of eleven *caitya*–arch motifs,

24 *Ibid*, P. 8. 25 *Ibid*, 16.

surmounting each other, with *āmalaka* quoins at the upper end, alternating vertically till the apex is attained. The other facets vertically take off-shoot like series of arched motif i.e. Jālaka in the nature of intricatic [sic] curves within curves. [Infra 27. Here Fig. 3]

આ અવતરણનું અંગ્રેજી ઘન (dense) અને ગહન હોઈ, કાચાપોચાને ઝટ સમજાઈ જાય તેવું ન હોઈ, મિત્રોને બતાવતાં તેમણે સાદી ગુજરાતીમાં સમજ પાડી, પછી તેની સમજૂતિનો અંગ્રેજીમાં નીચે મુજબ અનુવાદ કરી આપ્યો છે : The faces of the *mulasṛṅga* (principal or ultimate spire) are ornamented with *jāla* design, borne as the latter is from the interlacing *caitya*-dormer motifs. The *karṇarekhā* or *mūlarekhā* (principal or angle-salient) consists of 11 *bhūmi*-segments demarcated by *karṇāṇḍakas* (angle-*āmalakas*), the laminal intervening between such *āmalaka*s are filled with minor *udgama* patterns. In between the opposite angle-salients come other five, bearing the *jāla* proper. These are termed *latās* in the *vāstuśāstras*. The central one of these is a full salient with parabolic curve, to which on either side a pair of subsidiary or half-salient runs parallel.

મૂલ શિખરના અંતે મોયલા-પટ્ટીવાળો 'સ્કંધ' (ખંધ) કરેલો છે. ગ્રીવામાં રથે-પ્રતિરથે-ભદ્રે તાપસોનાં રૂપ કાઢેલાં છે, જે, અન્યત્ર જોવા ન મળતા હોઈ, નવીન ગણાય. (સોમપુરા આની નોંધ લેતા નથી.) ધ્વજાપુરુષ કલશાદિ વિશે ખાસ વિશેષ કહેવાપણું નથી. શિખરના ભદ્રે તેના આરંભના ભાગમાં રથિકાઓ કાઢેલી છે, જેમાં ફરીને જૈન દેવી-દેવતાઓની પ્રતિમાઓ કાઢેલી છે; જુઓ (ચિત્ર ૯, ૧૦, ૧૧)

ગૂઢમંડપ

હવે ગૂઢમંડપ વિશે જોઈએ. ગૂઢમંડપની પીઠ અને મંડોરાનો મુખ્ય ભાગ મૂલ-પ્રાસાદ જેવાં જ હોઈ, અહીં કથન-પુનરાવર્તન નહીં કરીએ. પણ અહીં ઉપલી જાંઘીના યક્ષ-યક્ષીઓ ખડાં નહીં પણ બેઠેલાં, લલિતાસન, અર્ધપર્યંકાસનાદિમાં આસનસ્થ છે : (ચિત્ર ૭-૮) એક બીજી નવીનતા અહીં એ છે કે મંડોરાના બન્ને છજ્જાના ગાળામાં ખૂણે ખૂણે આકાશચારી, ખડ્ગધારી વિદ્યાધરોનાં રૂપ કરેલા હતાં. કેટલાક હજી સાબૂત છે; બાકીનાં હિસાબ્થી નવાં ઘડી તાજેતરમાં મૂકયાં છે. સંભવ છે કે મૂલપ્રાસાદમાં પણ પ્રસ્તુત સ્થાને વિદ્યાધરોની મૂર્તિઓ હશે અને થોડીક જૂની હજુ પણ સ્વસ્થાને રહેલી છે. કપિલામાં પણ હતી તેમ લાગે છે.[26]

ગૂઢમંડપમાં ઉત્તર-દક્ષિણ ચોકિયાળાં કરેલાં છે, પણ ચોકિયાળાંને મથાળે માડ હતો કે કેમ તે કહી શકાય તેમ નથી. સત્તરમી સદીના જીર્ણોદ્ધારમાં ચોકિયાળાંની ઉપરના

26 જુઓ અહીં ચિત્ર ૬.

ભાગમાં ગૂઢમંડપની ભીંતમાં મહેરાઓ નાખેલ પ્રવેશો હતા. (મહેરાઓ હવે કાઢી નાખવામાં આવી રહી છે.)

ગૂઢમંડપમાં ઉપરના ભાગે સંવરણા કરી છે. પણ કર્ણે પ્રતિરથ અને નંદિકાદિ પર અન્યત્ર સામાન્યતઃ જોવા મળતા ઘંટિકાના સમૂહને બદલે 'કર્મ' ચઢાવ્યાં છે.[27] જ્યારે વચ્ચે પતંગના છંદે મૂળ સંવરણાનો ઉદય કર્યો છે. (ચિત્ર ૧૨, ૧૩). દા. સોમપુરા નોંધતા નથી પણ સંવરણા ૩૩ ઘંટાયુક્ત છે. ચારે દિશાની આઠ આઠ મળી કુલ ૩૨ 'ઉરઃઘંટા' અને ઉપલી છેવટની 'મૂલઘંટા' ઉમેરતાં સરવાળે ૩૩ ઘંટા થાય છે. સંવરણાના કેવાળ–છાવણના થરો પર હર ખૂણે નાની ઘંટિકાઓ મૂકેલી છે. અહીં ખૂબીની વાત એ છે કે ઉરઃઘંટાઓને પણ શિખરમાં ઉરઃશૃંગમાં હોય છે તેમ નીચેથી લેતાં ઉપર સુધી જતાં ક્રમશઃ મોટી કરતા ગયા છે. બીજે ક્યાંય આ વિશેષતા જોવા મળતી નથી.

દા. સોમપુરાએ તારંગાની આ સંવરણા વર્ણવતી વખતે પરિભાષા–સંબંધી બે ગૂંચવાડા કર્યા છે. ઉરુ-ઘંટાના પ્રસ્તારસૂત્રને તેઓ "મધ્યલતા" ઘટાવે છે[28] તે એક. અને 'મૂલઘંટા'ને 'આમલશિલા' કહે છે તે બીજો.[29] 'મધ્યલતા' તે શિખરના દર્શનમાં વચ્ચે દેખાતો ઊભો પટ્ટો છે. સંવરણાના મધ્યસૂત્રો પર વેરાયેલ ઉરઃઘંટાઓમાં 'લતા'નો કોઈ ભાસ છે જ નહીં. પ્રાચીનોએ સર્જેલ પરિભાષા મર્મયુક્ત હતી તે ધ્યાનમાં લેવું જોઈએ. શાસ્ત્રકારોએ 'લતા' શબ્દ સંવરણાના સંદર્ભમાં ક્યાંય વાપર્યો જ નથી તે વાત પણ આ પળે લક્ષમાં લેવી જોઈએ. બીજું સંવરણામાં મૂલઘંટાને સ્થાને આમલસારક કિંવા આમલશિલા કરી હોય તેવો તો ગુજરાતના સોલંકીકાલીન વિદ્યમાન મંદિરોમાં કેવળ એક જ દાખલો છે. અને તે છે સૂણકના નીલકંઠ મહાદેવના મંદિરના રંગમંડપનો (આ. ૧૧મી સદીનો અંતભાગ).[30] અહીં તો સ્પષ્ટતઃ 'મૂલઘંટા' જ છે: (જુઓ ચિત્ર ૧૩).

મુખમંડપ

ગૂઢમંડપના બહિર્ભાગને આમૂલચૂલ જોઈ લીધા પછી હવે લઈએ મુખમંડપને.

મુખમંડપ કિંવા છ ચોકી મિશ્રક જાતિના દશ સ્તંભો અને બે દ્વારસ્તંભો મળી બાર સ્તંભો વડે નિયોજવામાં આવી છે. તેમાં ચઢવા માટે વિમલવસહી (આબુ)માં છે તેમ ત્રણ સોપાનમાલાઓ કરી છે. સ્તંભો ઊંચા છે. તળિયે ૩ ફૂટ ૮ ઈંચના વ્યાસે અને ઊંચાઈમાં

27 મોઢેરાના ગૂઢમંડપ પર કર્ણ રથાદિ પર 'શૃંગ' વા 'કર્મ' ચઢાવેલાં હતાં. સંવરણાની સાથે શૃંગોનો મેળ બેસતો ન હોઈ, કલાની દૃષ્ટિએ તેનો ત્યાં પ્રયોગ વાંછનીય નથી.

28 "The Madhyalatā on all directions has prominent *Ghantikā* (sic.) motifs and the uppermost two layers have similar motifs on corners as well." (Sompura p. 17).

29 "The Sambaraṇā (Sic.) is suprimposted with (!) a heary cogged wheel and pitcher i,e, *āmalaśilā* and *kalaśa*." (*Ibid.*)

30 દા. સોમપુરા આ મંદિરને અન્યત્ર દશમી સદીનું ગણાવે છે. પણ દશમી સદીનાં મંદિરોના ઘાટડાં અને શિલ્પો આવાં થતાં તેવો એક પણ દાખલો હોય તો દા. સોમપુરા સાધાર, સયુક્તિક, લક્ષણો અધ્યયન સાથે રજૂ કરશે તો ગુજરાતના સોલંકીકાળનાં ઘણાંખરાં મંદિરોનો કાળ એકાદ સદી આગળનો થઈ શકે!

૧૮ ફૂટ ૯ ઇંચ છે. જે આંકડા મેં પણ માપેલા અને દા. સોમપુરાએ પણ આપ્યા છે.[31] મુખમંડપના સ્તંભો ગૂઢમંડપની ચોકીઓના સ્તંભો જેવડા અને જેવા જ છે. (સ્તંભોના ભૂષણ વિશે સોમપુરાનું વિવરણ જોઈ લેવું.)

સ્તંભો પર ટેકવેલ વિતાનોનાં બે ચિત્રો સોમપુરાએ પ્રકાશિત કર્યાં છે જેના પરથી પ્રકારોનો અંદાજ આવી શકશે.[32] 'સમતલ' પુષ્પયુક્ત અને 'મંદારક' જાતિના આ વિતાનોની વિગતવાર પરિભાષા અને સમજૂતી માટે J. M. Nanavati and M. A. Dhaky "The ceilings in the Temples of Gujarat", *Bulletin*, Museum *and Picture Gellery*, vol. XVI-XVII, Baroda 1963 જોઈ જવું. દા. સોમપુરા આ પુસ્તકનો તેમની સંદર્ભસૂચિમાં ઉલ્લેખ કરતા નથી.)

હવે ગૂઢમંડપની અંદર પ્રવેશતાં તેમાં સૌથી વિશેષ ધ્યાન ખેંચતી વાત તો અષ્ટાંશ અને તેના પર ટેકવેલ મોટો વિતાન છે. દા. સોમપુરા ગૂઢમંડપના આ સ્તંભોની ચોકિયાળાના તેમજ મુખમંડપના સ્તભો સાથેનું સાદશ્ય અને સમાનતા બતાવી પછી નોંધે છે કે: The total height of these pillars 5.7 m. is (18'–9¾") [Sompura means: The total height of these pillars is 5·7 (i.e. 18'–9¾")] પણ અહીં એક વિગતદોષ છે. અંદરના સ્તંભો ત્રણેક ફૂટ ઊંચા 'ઉચ્ચાલક' (ઠેકી) વાળા હોઈ, અહીં ઊંચાઈ એટલી વધી જાય છે. દા. સોમપુરા આ ઉચ્ચાલકોની નોંધ લેવી વીસરી ગયા જણાય છે. ઉચ્ચાલકો વચ્ચાળે ભદ્રની જોડીમાં જેને દા. સોમપુરા "Conventionalized brackets" કહે છે તે 'મદ્દલ' (મદ્દલ, ઘોડા) શોભાર્થે કરેલા છે અને બાકીના સ્તંભોના ગાળામાં જેને દા. સોમપુરા "Semi-circular arches ...adorned with cusped tips alternated by circular arubesqul ornament decked with minute figures" કહી વર્ણવે છે તે શાસ્ત્રકથિત "ઇલ્લિકાતોરણ" કાઢેલાં છે; પણ આ મદ્દલ અને તોરણો મૌલિક નહીં પણ જીર્ણોદ્ધાર સમયના છે, તેમ વિશેષ નિરીક્ષણ પરથી જણાય છે. (દા. સોમપુરા આ બાબતમાં મૌન સેવે છે.)

સ્તંભો પરના લગભગ ૨૫ ફૂટના વ્યાસ ધરાવતા મહાન સભા પદ્મમંદારક–વિતાનનું દા. સોમપુરાએ કંઈક વિગતથી વર્ણન કર્યું છે. (ઓળખ અને અન્ય કેટલીક પરિભાષા "નાણાવટી–ઢાંકી" પર આધારિત છે. ઉલ્લેખ થયો નથી.) હું અહીં તેથી પુનરાવર્તન ન કરતાં દા. સોમપુરાના અવલોકનમાં જે રહી ગયું છે તે વિશે જ વાત કરીશ. તે છે મધ્યની પદ્મશિલા વિશે: (ચિત્ર ૧૫). આ પદ્મશિલા અને છેવટના લૂમાના થર વચ્ચે સંધાન–પટ્ટી છે, જે વસ્તુતઃ હોવો ન જોઈએ. મધ્યકાલીન કામોમાં નીચેના થરો સાથે પદ્મશિલાની મેળવણી નોંખાપણું ટાળીને જ થતી હોવાનું જાણીએ છીએ. આથી શંકા ઊભી થાય છે કે આ પદ્મશિલા મૌલિક છે કે નહીં? પદ્મશિલાનું સ્વરૂપ તપાસતાં તેનાં પ્રારંભનાં કાચલાં, જે અન્યથા વિતાનના લૂમાથી નીચે રહેલા કાચલાંઓના સ્વરૂપ–સદૃશ હોવાં જોઈએ તેને બદલે અણિયાળાં અને જાળીદાર વરતાય છે. આ પ્રકાર સોલંકીકાલીન

---

31 Sompura p. 25.

32 Sompura figs. 17 & 19.

નહીં પણ પંદરમી સદીના કામમાં, ગિરનાર,[33] રાણકપુર,[34] ઇત્યાદિ સ્થળોએ જોવા મળે છે. આથી એમ જણાય છે કે મૂળ પદ્મશિલા કોઈ કારણ સર નુકસાન પામી હશે યા હેઠી પડી ગઈ હશે તેથી જીર્ણોદ્ધાર સમયે નવી કરીને મૂકી હશે. અહીં હું આ વાત સૂચન-રૂપે મૂકું છું અને ભવિષ્યમાં પદ્મશિલાનાં ફરીને સૂક્ષ્મતાથી નિરીક્ષણ–પરીક્ષણ કરી આખરી નિર્ણય લેવાનો રહેશે.

ગૂઢમંડપ અને ગર્ભગૃહ વચ્ચેના અંતરાલમાં ચચ્ચાર સ્તંભોની બે જોડી અને એક ત્રીજી, મોઢા આગળનીમાં વચ્ચેના બે થંભ ઉડાડી ગૂઢમંડપના અષ્ઠાંશના બે થંભ સાથે વચલી હારના બે થંભનો મેળ કરી ચોકી જેવું કર્યું છે. ગર્ભગૃહ વિશે આગળ ઉપર આવનાર એક અવતરણમાં આવનાર હોઈ અહીં, દ્વારશાખા વિશે થોડું જોઈશું. દ્વારશાખાની ચર્ચા જે પ્રકારે અને જેવા અંગ્રેજીમાં ડા. સોમપુરાએ કરી છે તે સાધારણજનના મગજમાં એકદમ ઉતરી શકે તેમ નથી. સોમપુરા કહેતા નથી પણ દ્વાર શાસ્ત્રકથિત "નવશાખાદ્વાર" છે. સોમપુરા શાખાઓનો ક્રમ શાસ્ત્રને તેમ જ શિલ્પીઓની પરંપરાને અભિમત છે તેથી અવળો ગણાવે છે. આથી "બાહ્યશાખા" કે જે સૌથી છેલ્લી અને ભીંત સમાણી હોય છે તેને તેઓ સૌથી પહેલી ને-દ્વાર-છિદ્રને અડતી શાખાને-ગણાવે છે (જુઓ એમનાં અવલોકનો) :

> "The *Bāhyaśakhā* on [sic] opening of the door, is carved with an under-cut creeper. In the arrangement, from the wall side of the door, *rūpasākhā* [sic] is flanked by a pair of *patraśākhā* on either side, then comes *Rūpastambha* [sic] immediately followed by *patra*, 2nd *Rūpaśākhā* (sic], and *Bāhyaśākhā*, falling on the opening of the door."[35]

શાખાગણતરીનો આ અવળો ક્રમ ઉપલબ્ધ શાસ્ત્રોમાં અને વિદ્યમાન પ્રાચીન મંદિરોમાં તો જોવા મળતો નથી. પણ ડા. સોમપુરા પાસે પરંપરા, પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ અને શાસ્ત્ર-પ્રમાણથી વિપરીત કહેવા માટે કોઈ ચોક્કસ પ્રમાણો હશે જ, જો જો તેઓ રજૂ કરી શકે તો પશ્ચિમ ભારતના જ નહીં, સારાયે ઉત્તર ભારતના વિદ્દજ્જનો અને શિલ્પીજનો માટે જ્ઞાનદ્યોતક બની રહેશે.

મંદિરનાં સ્થાપત્ય વિશે વિશેષ

આ મંદિરમાં અગાઉ જે કંઈ સુધારાવધારા થયા હોય તે અંગે પૂર્વે થઈ ગયેલી ચર્ચા અમુક અંશે રસપ્રદ તેમજ વર્તમાન સંદર્ભમાં સુસંગત હોઈ, તેને પ્રસ્તુત કરી આગળ વધીશું. મારે તે સંબંધમાં જે કંઈ કહેવાનું હતું તે તો કહી ચૂક્યો છું.

"The extent of restorations carried out in this temple in the 15th century needs some investigation.

33 *See* Navab, figs. 202–203.

34 *See* M. A. Dhaky, "Renaissance and the late Māru–Gurjara Temple Architecture," *Journal of the Indian society of oriental Art, Westesn Indian Art*, fig. 19; also cf. Varkana temple ceiling, Ibid., fig. 21,

35 Sompura p. 14.

Burgess thinks "The spire or *śikhara* is of the usual style of the Gujarat temples and might readily be taken as belonging to the sixteenth or a later century."[119] Dr. Sankalia also remarks, "The *śikhara* does not seem to be old."[120] Commenting on the plates of this temple published by Burgess he remarks that they do not show the *chaitya* window ornament (*jālaka*) clearly and that mere shape is not a sure guide.[121] S. K. Saraswati, however, feels that the temple "seems to have retained its original form and design to a very great extent."[122] S. K. Saraswati is fully justified in his comment, for the renovations carried out to this temple are not of such nature as to alter fundamentally the structure and appearance of this temple, The sculptures on the *jaṅghā* were retouched after their mutilation by the iconoclasts. The *garbhagṛha* was reinforced, so much so that free-standing pillars of the ambulatory are now embedded in the extensions with a consequent loss of space in the passage. The original appearance of the *garbhagṛha* is also marked and marred. Voussoir arches were introduced for strengthening the lintels at places. Externally, the whole temple was plastered and whitewashed. Otherwise, the whole structure is original, even the *śikhara* upto its finial. The *śikhara* does show the *jālaka* work of the usual 12th century type and its form is also of that age."[35]

119 A.A.N.G., p. 116. 120 Archaeology of Gujarat, p. 113.
121 Ibid. foot-note 6. 122 Struggle for Empire, p. 597.

ચૂનાનું લ્પડ ખૂલી જતાં હવે પરિસ્થિતિ સ્પષ્ટ જણાઈ આવી છે કે મૂળ મંદિર જેમનું તેમ જ છે, અને તેમાં પુનરોદ્ધારો થયાનું સ્પષ્ટ રીતે જણાઈ આવે છે. આથી બર્જેસ તેમ જ ડા. સાંકળિયાની તારવણી ખોટી ઠરે છે અને પ્રા. સરસ્વતી તેમ જ શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીના અંદાજ સાચા ઠરે છે. ડા. સોમપુરાએ આ બાબતમાં કશું જ વિવેચન-પુનરાવલોકન ન કર્યું હોઈ મારે થોડો વિશેષ વિસ્તાર કરવો પડ્યો છે.

ડા. સોમપુરા મંદિરના સ્થાપત્યના ગુણદોષની કશી જ ચર્ચા કરતા નથી. પણ શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીના લેખનમાં આ અંગે કેટલાંક અવલોકનો થયાં છે, જે અહીં પહેલાં અવતારી તે બાબતમાં જે કંઈ વિશેષ કહેવા જેવું હશે તે કહીશું.[36]

35 Dhaky, "Chronology," p. p. 58–59. 36 *Ibid*. p. p. 29–60.

" What could have been a grand masterpiece of work looks sick and unimpressive for its size. This is due to several defects, some architectural and others decorative, inherent in this temple that seems to have been planned and completed rather perfunctorily.

(*i*) The lack of complete set of mouldings in the basement results in inappropriateness in its height which in turn affects adversely the proportions of the elevation when viewed from the ground level.

(*ii*) The *kumbha* of the *vedibandha* is disproportionately tall, the niches on the *jaṅghā* are rather flat and not properly integrated with the *mañcikā* below. The *bharaṇī* is square and lacks in relief.

(*iii*) The *vedikā* of the balconies has been carried upto the level of *kapotāli*, and thus looks unpleasantly high.

(*iv*) The *bhadra*-balconies themselves are too broad, and while the grills that shut them are beautifully carved, their insertion results in a double disadvantage—the light in the ambulatory is considerably dimmed, and when viewed from outside, the beauty otherwise created by the void in the balcony is annihilated.

(*v*) The *kapilā* connecting the sanctum and the closed hall is too long and almost domineers the senses.

(*vi*) While the *mūlamañjarī* is fine and beautifully shaped, the use of *karma*s as minor turrets produces an effect that is far from happy.

(*vii*) The pillars of the porches and the *gūḍhamaṇḍapa* are plain to the point of harshness. They are in fact too tall to look nice; especially those that support the central ceiling are about 22 ft. high. These ought to have been only 16 ft. in order to maintain the ratio of 1:1·5 between the height of the pillar and the diameter of the ceiling.

(*viii*) The *samvaraṇā* roofing is made up of *ghaṇṭās* that are tantalizingly small for its size. The use of progression (*pratikrama*) introduced in the size of *uraḥ-ghaṇṭās* is unparalleled and far from satisfactory from aesthetic point of view."

શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીનાં જે અવલોકનો છપાયાં છે તેના ઉપર એકાદ દાયકો વીતી ગયો છે, અને ત્યાર બાદ ચૂનાના પડ ઊખડી જતાં અસલી કારીગરી સ્પષ્ટરૂપે બહાર આવી છે. આથી તેનાં સ્થાપત્ય વિષયક ગુણદોષ વિશેષ સ્પષ્ટ બન્યાં છે.

(૧) દરેક રથ-પ્રતિરથ હવે વિશેષ ઊંડાણ બતાવી રહેતાં હોઈ છાયા–પ્રતિછાયાની છંદ-લીલાથી મંદિર શોભી રહે છે.

(૨) જંઘાની રથિકાઓનાં માંચીમાં પડનાં લાંબસાંના અભાવે તેમ જ 'નરપટ્ટી' અને 'મણિબંધ'ની વધારાની ઉપસ્થિતિને કારણે પ્રત્યેક રથ–પ્રતિરથમાં થોડીક સપાટતા આવી ગઈ છે તે વાત સાચી છે.

(૩) શિખરની રેખા અને જાલ હવે સ્પષ્ટરૂપે પ્રગટ થતાં બંને કલાની દૃષ્ટિએ ઉચ્ચ કોટિનાં છે તેમ દેખાઈ આવે છે.

(૪) ગૂઢમંડપ મૂળ પ્રાસાદથી થોડો મોટો કર્યો હોત તો સોમનાથના મંદિરની જેમ વિશેષ સુંદર અને સમતોલ દેખાત.

મંદિરની બહારની સાફસફાઈનું એક બીજું પરિણામ એ આવ્યું છે કે તેની શિલ્પ–પ્રતિમાઓના આકાર-પ્રકાર તદ્દન સ્પષ્ટ બની ગયાં છે. નીચલી જંઘાના રૂપ વિશેષ ઘવાયેલાં છે, પણ ઉપલી જાંઘીની બેઠેલી યક્ષ–યક્ષીઓની પ્રતિમાઓમાં ઘણીક સારી હાલતમાં છે અને તેમાંની કેટલીકને તો કુમારપાળના સમયની કલાના ઉત્તમ રત્નરૂપે ગણાવી શકાય તેમ છે.[37]

ઉપસંહાર

દા. સોમપુરાના લેખની પૂર્તિ રૂપે અહીં યત્કિંચિત કહ્યું છે. પણ તારંગા ઉપર એનાં તમામ પાસાંની છણાવટ સાથે પુષ્કળ ચિત્રો સહિતનું એક પુસ્તક તૈયાર થાય તે ઇચ્છવા-યોગ્ય છે. આ અનુષંગે વિદ્વદ્વિશ્વને અમારા શિલ્પીજનો વતી એક વિનંતી છે કે પ્રસ્તુત પુસ્તકનું લખાણ 'ઉચ્ચકોટિ'નું કરવાને બદલે 'મધ્યમકોટિ'નું રાખવું; કેમકે જેમ પરમહંસ અને જીવનમુક્તોના વ્યવહાર, ક્રિયા–ચર્યાને સામાન્ય સંસારી જનના નિયમો લાગુ પડી શકતા નથી, તેમ 'ઉચ્ચ કોટિ'નું લખાણ પણ લેખનની સર્વસામાન્ય સંહિતાથી પર રહે છે. આથી હવે 'મધ્યમ કોટિ'નું લેખન હાથ ધરવામાં આવે ત્યારે નીચે મુજબની વાતો ધ્યાનમાં રાખવામાં આવે તેવી અમારી પ્રાર્થના છે :

(૧) તારંગાના મંદિરને લગતાં તમામ સાહિત્યિક અભિલેખીય આધારો–પ્રમાણોની પૂરી ચકાસણી કરી તેના ઇતિહાસનું સુવ્યવસ્થિત પ્રસ્તુતીકરણ ભૂમિકા રૂપે કરવામાં આવે.

(૨) મંદિરના સ્થાપત્યનું સૂક્ષ્મતા સાથે વિવરણ કરવા ઉપરાંત વિવેચન પણ થાય. તેમાં અંગ–ઉપાંગોનાં લક્ષણો અને લાક્ષણિકતાઓનાં સર્વેક્ષણ–પરીક્ષણ, તુલનાત્મક, ચિકિત્સા ઉપસ્થિત હોવાં ઘટે.

37 સોમપુરા અહીંની ઇન્દ્રની પ્રતિમા વિષે જ કલા-વિવેચનાત્મક વિધાન કરે છે તે સૌરાયે લેખમાં પોતાના એકાકીપણાથી શોભી ઉઠવા ઉપરાંત ભાષાની દૃષ્ટિએ પણ સારું એવું ધ્યાન ખેંચી રહે છે. "The figure of *Indra [Itatic,?]* is very interesting one (!) It is represented in a very peculiar forceful (!) manner." (Sompura p. 22)

(૩) સ્થાપત્યના વિવરણમાં શાસ્ત્રોક્ત પરિભાષાની ચોકસાઈ જળવાવી જોઈએ. કેટલાક લાંબા સમયથી જાણીતા અને વપરાતા શબ્દો સિવાય બીજા તાજેતરમાં જ ધ્યાનમાં આવેલા શબ્દો વપરાય ત્યારે અગાઉ જે લેખકો દ્વારા તેનો પ્રથમ વાર જ પ્રયોગ થયો હોય તેમના સંદર્ભ ટાંકવા જોઈએ.

(૪) મંદિર સાથે સંલગ્ન તમામ પ્રતિમાઓનાં તલસ્પર્શી અધ્યયન, પિછાન તેમ જ વિવરણ તેમાં હોય.

(૫) મંદિરના શિલ્પ-સ્થાપત્યના ગુણદોષ, વૈશિષ્ટ્ય, કલાકક્ષા અને રસાત્મકતા વિશે જે કંઈ અંદાજી શકાય તેનો નિચોડ દાખલા-દલીલ સાથે તાટસ્થ્ય સાથે અપાય.

(૬) લેખનમાં ભાષાશુદ્ધિની (અંગ્રેજીમાં હોય તો, આપણી માતૃભાષા ન હોવાને કારણે વળી સવિશેષ) ચીવટ અને અભિવ્યક્તિમાં ક્લિષ્ટતાને સ્થાને સ્પષ્ટતા તેમ જ અર્થપૂર્ણતાનો ખ્યાલ રખાય.

(૭) "હું ને મારી પહેલાં બર્જેસાદિ, વચ્ચે કોઈએ કંઈ સંશોધન કર્યું જ નથી; (કર્યું હોય તો "કાલ્પનિક" છે, નકામું છે એથી ધ્યાનમાં લઈ શકાય નહીં.)" તેવું વલણ દાખવવાને બદલે તમામ સંશોધકોના લેખ, પુસ્તકાદિની સંપૂર્ણ સૂચી આપવી અને તેમનાં મંતવ્યોનાં તટસ્થ અને તલાવગાહી પરીક્ષણ કરી જ્યાં જ્યાં શુદ્ધ સંશોધન હોય અને ઉપયોગી માહિતી એકઠી થઈ હોય, પ્રથમ જ વાર પ્રગટ થઈ હોય તેનો હવાલો આપવો અને જ્યાં સુધારા-વધારા કરવાની આવશ્યકતા જણાય તે તે સ્થળે આવશ્યક તથ્યોનો અવલોકનોના આધારે, પ્રમાણોની ભૂમિકા પર, ઉલ્લેખ કરવો; જરૂર જણાય ત્યાં નવી સ્થાપનાઓ કરવી. સત્યાસત્યનો નિર્ણય વાચકો અને વિદ્વાનો પર છોડવો. આટલા મુદ્દા ધ્યાનમાં રખાશે તો તારંગા પર એક કે વિશેષ વ્યક્તિઓના સમ્મિલિત પ્રયાસથી 'મધ્યમકોટિનું પણ ચિરાયુ અને ઉપાદેય સાહિત્ય તૈયાર થઈ શકશે.[38]

---

38 આ લેખ તૈયાર કરવામાં મળેલ સૌ મિત્રોની સહાયનો અહીં સહર્ષ ઉલ્લેખ કરું છું. લેખ તૈયાર થઈ જતાં છેલ્લે શ્રી મધુસૂદન ઢાંકીને બતાવી જોતાં તેમણે કરેલ સૂચનોનો અહીં સમાવેશ કર્યો છે, અને જરૂર હતી ત્યા ભાષામાં સુધારા કર્યા છે.

चित्र-3.

चित्र – ४.

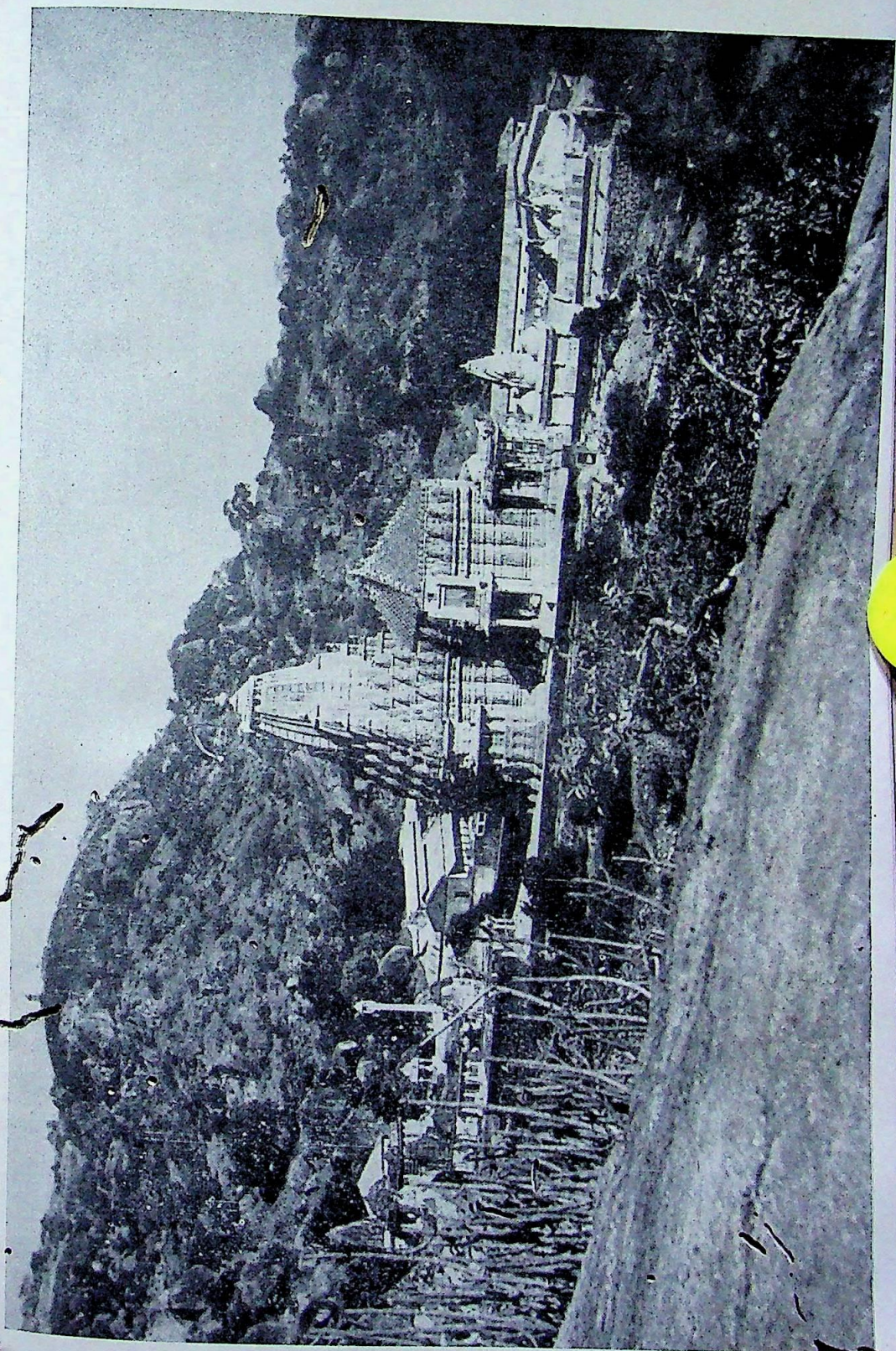
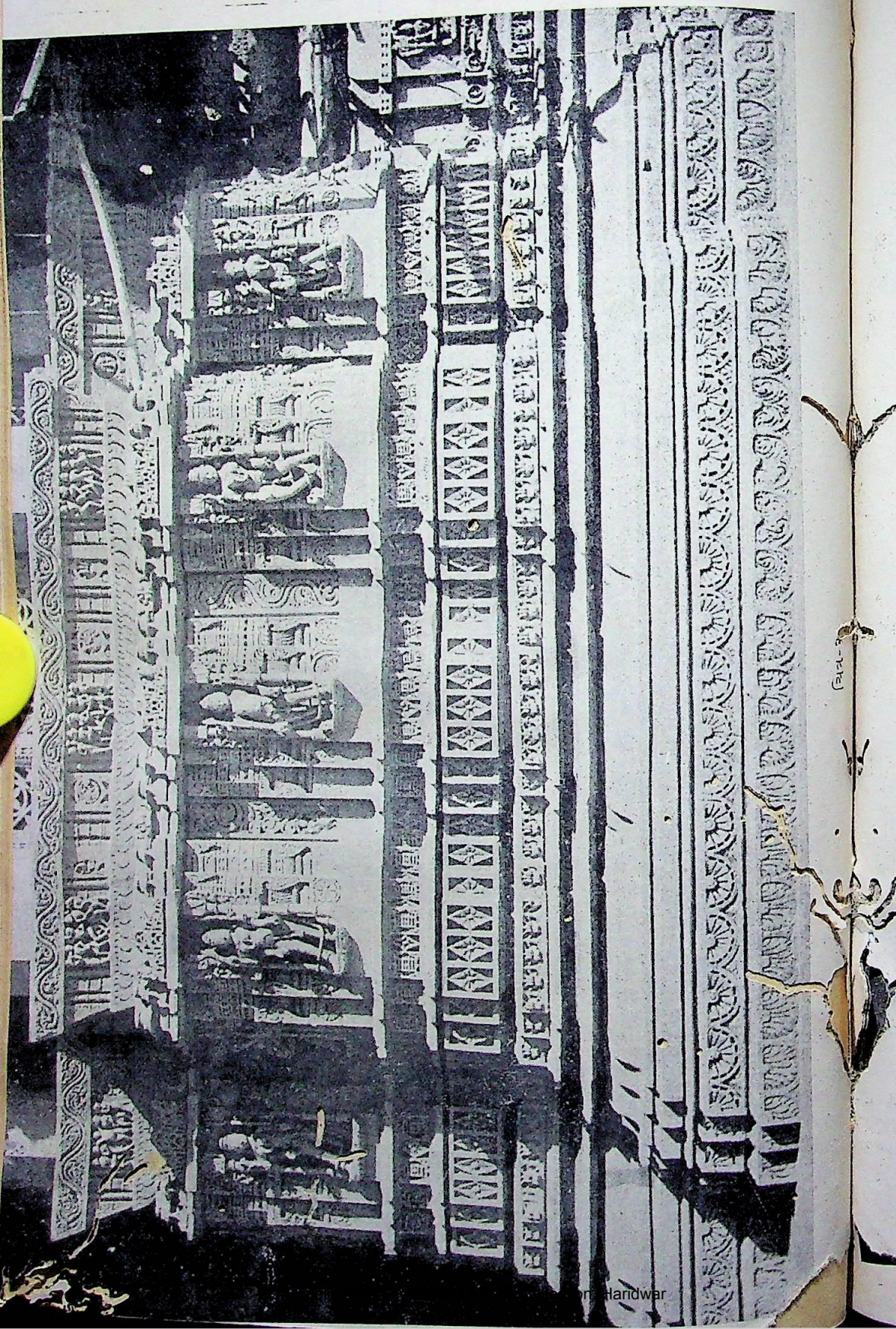
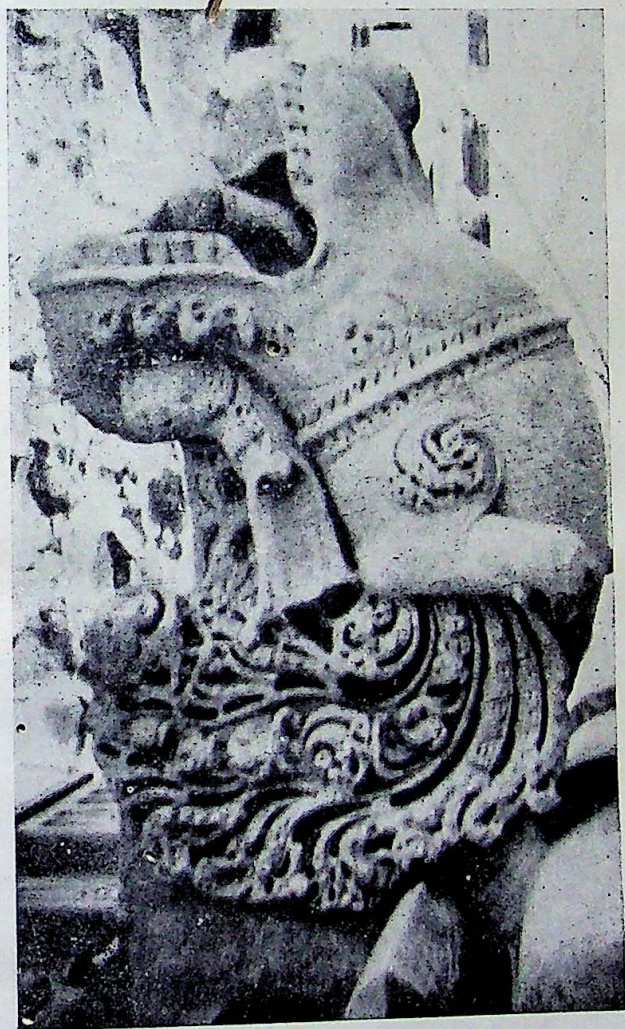
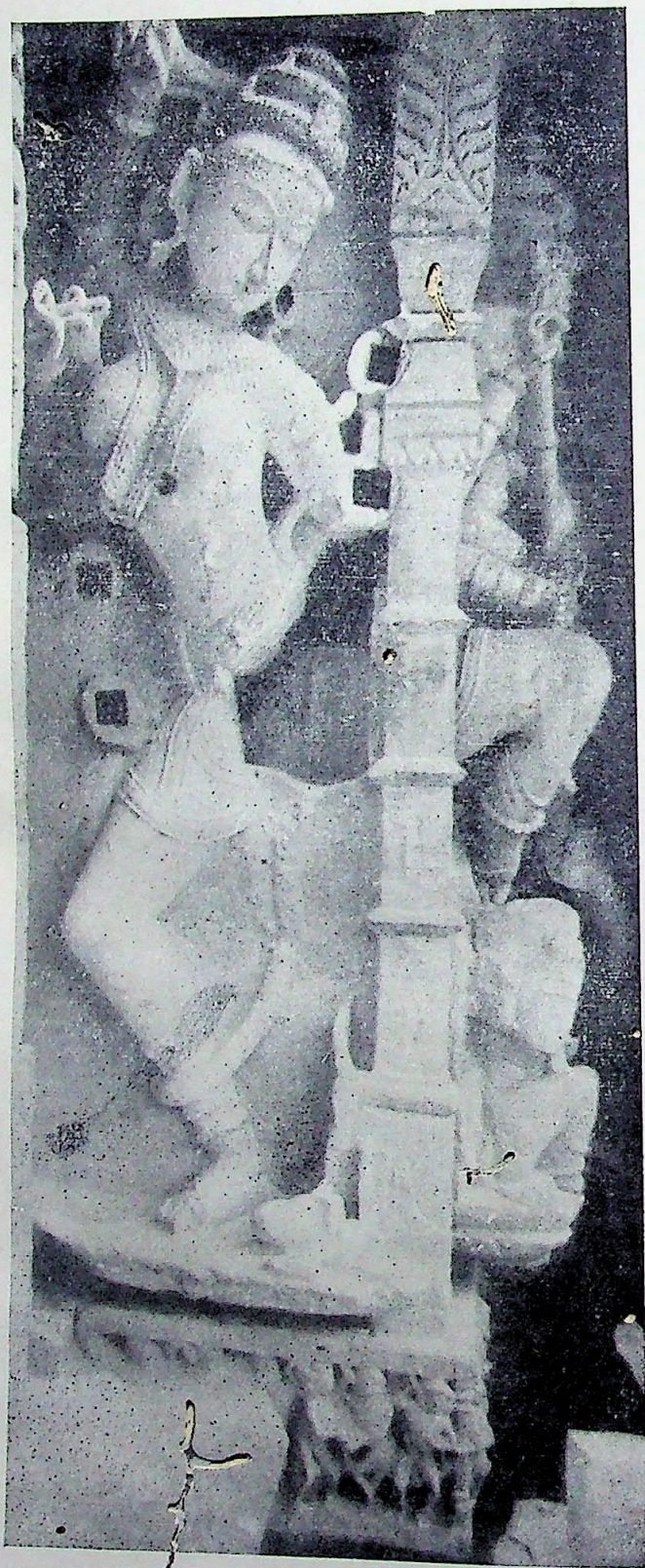
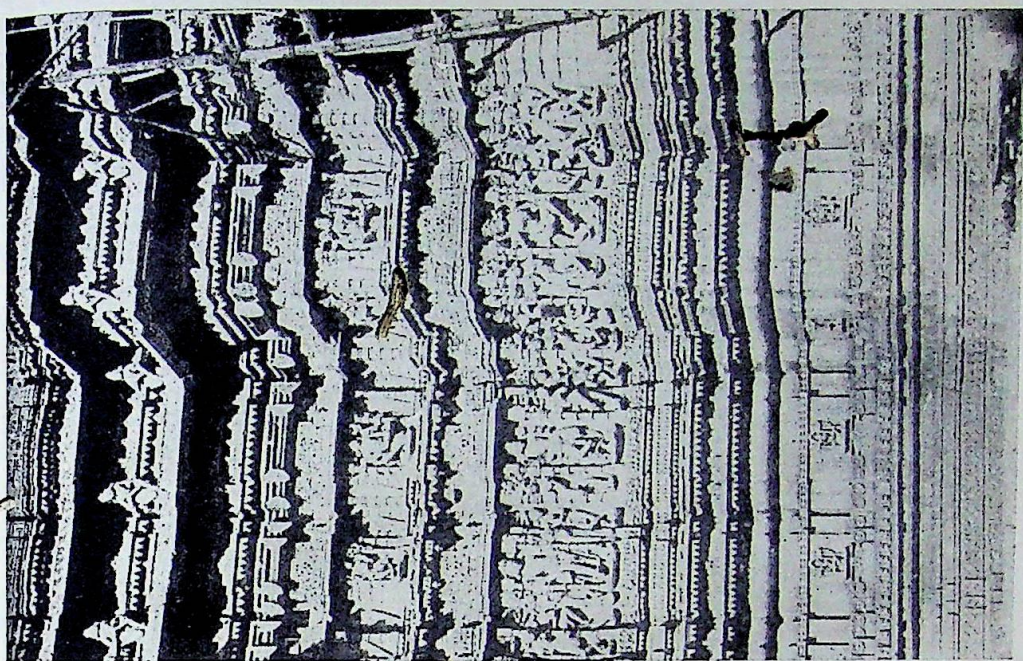
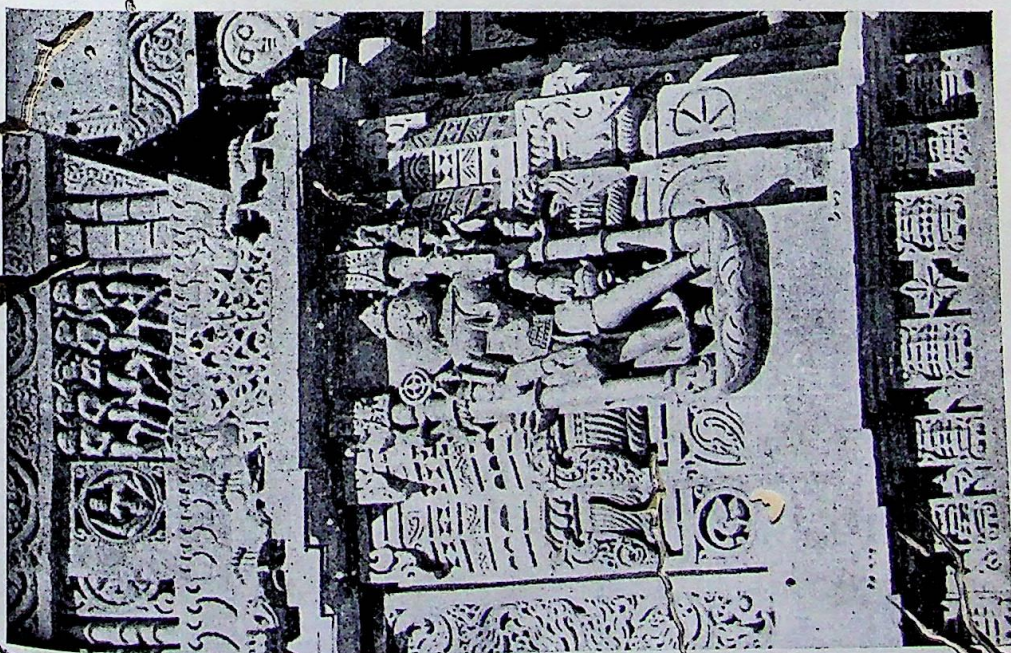
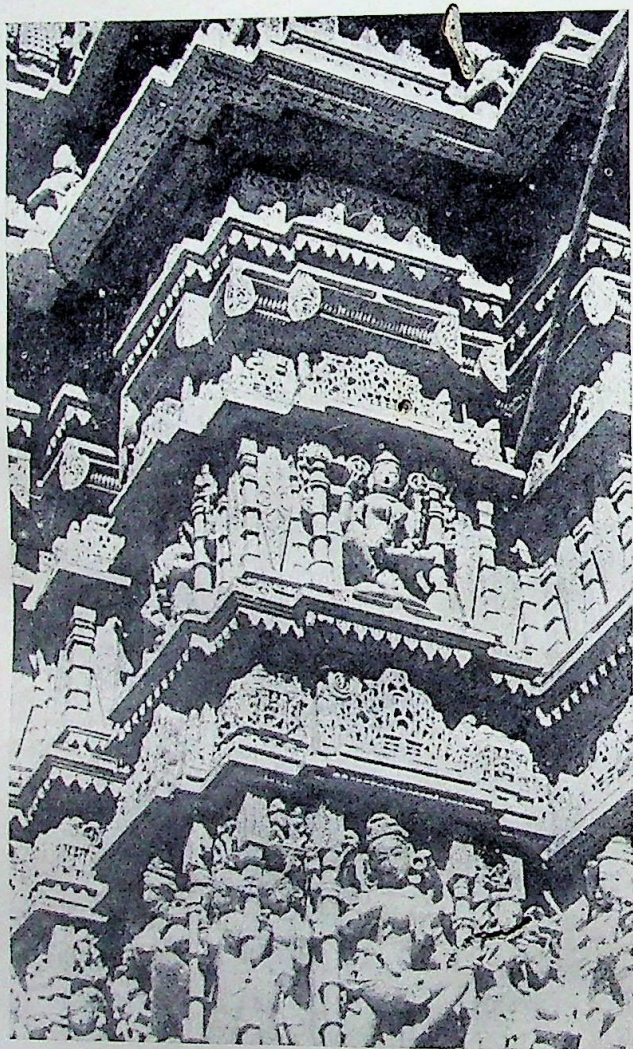
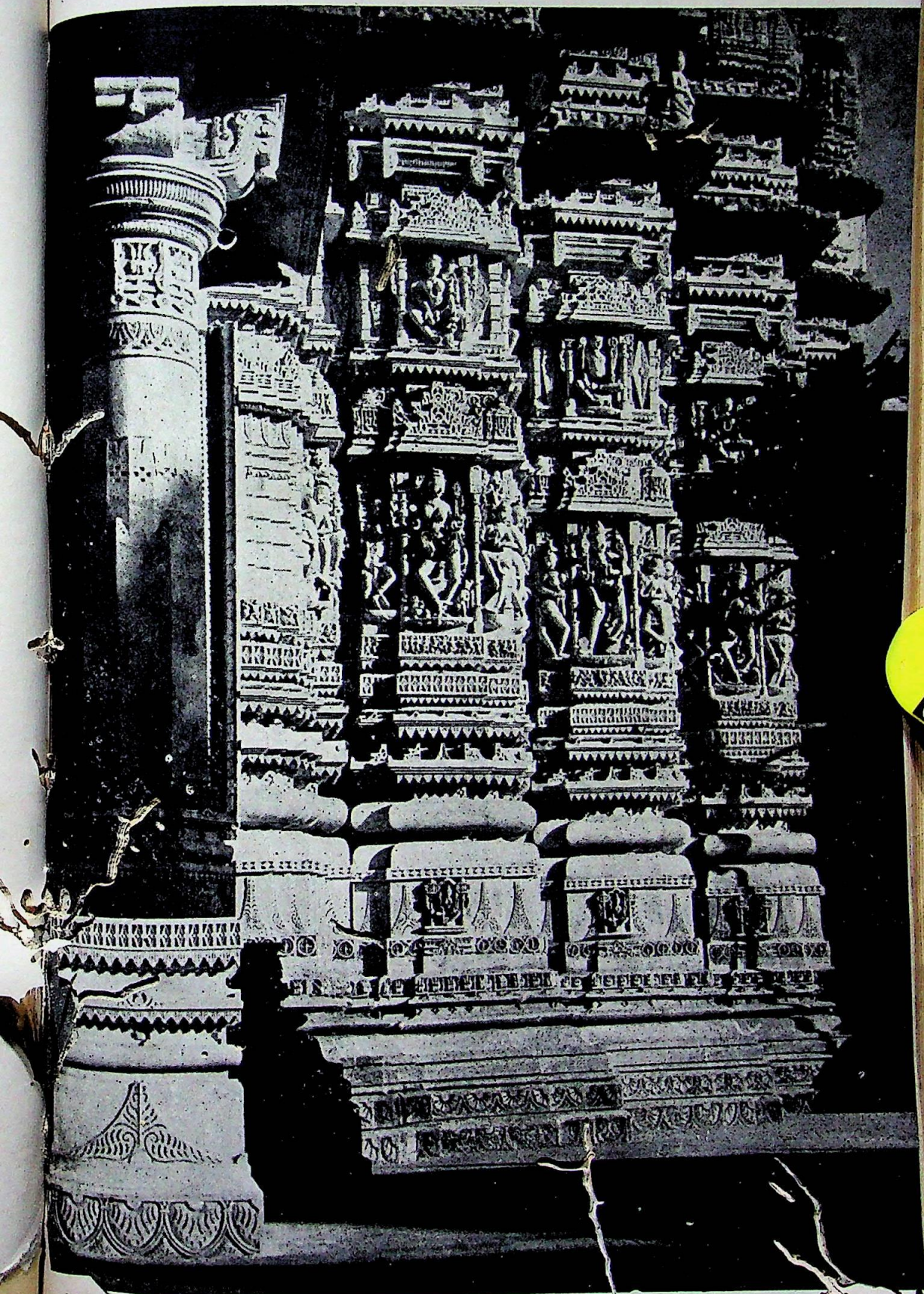
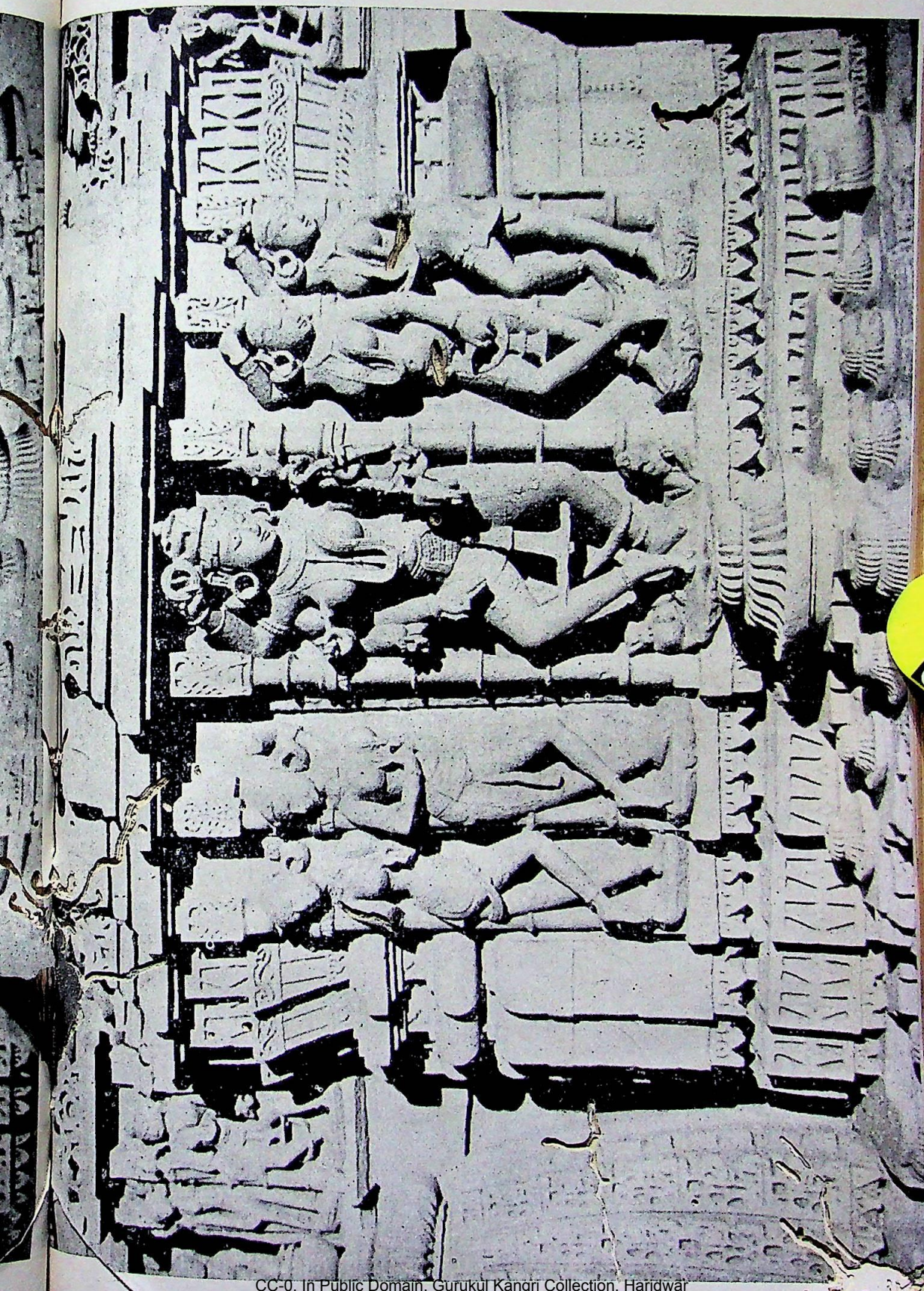
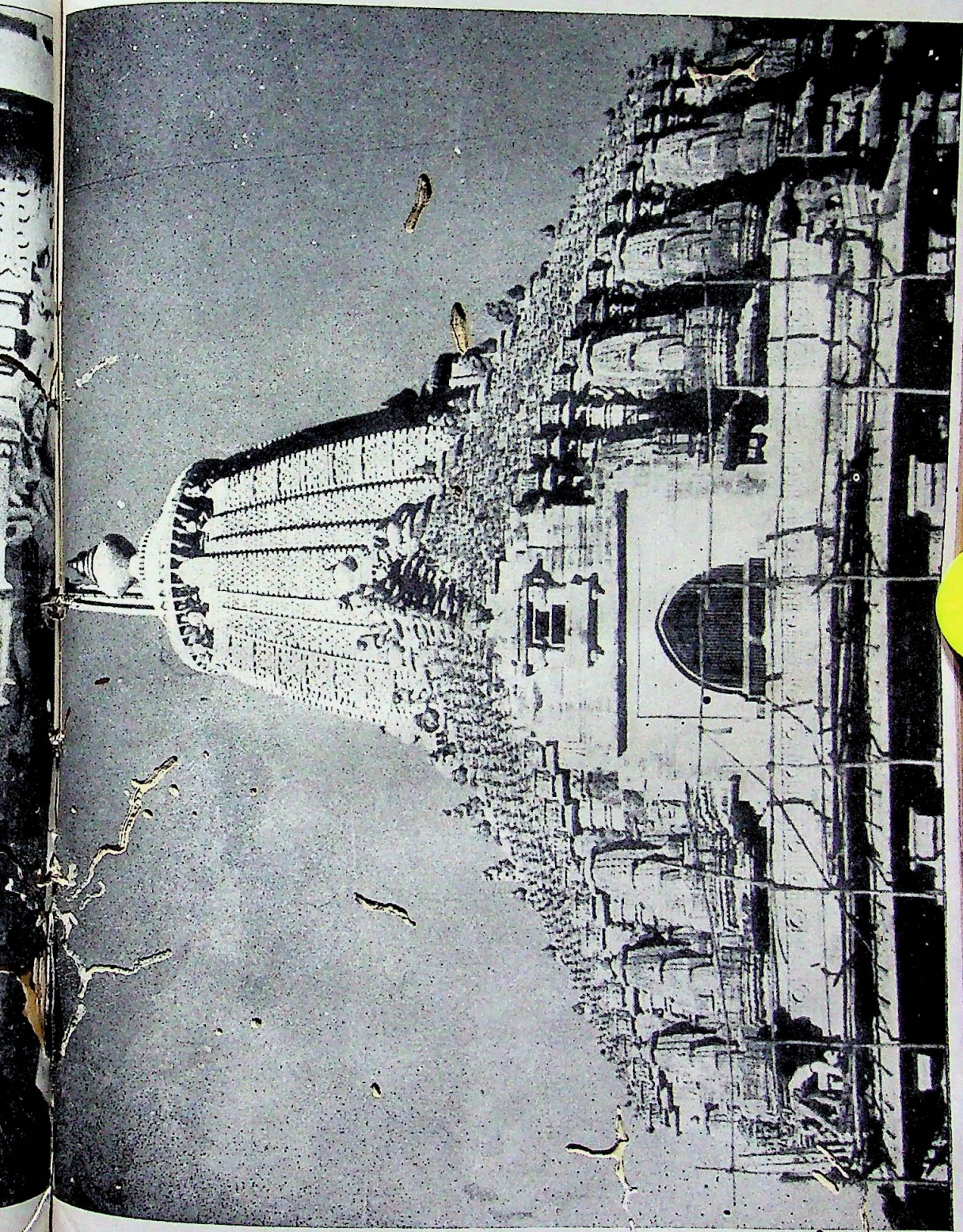
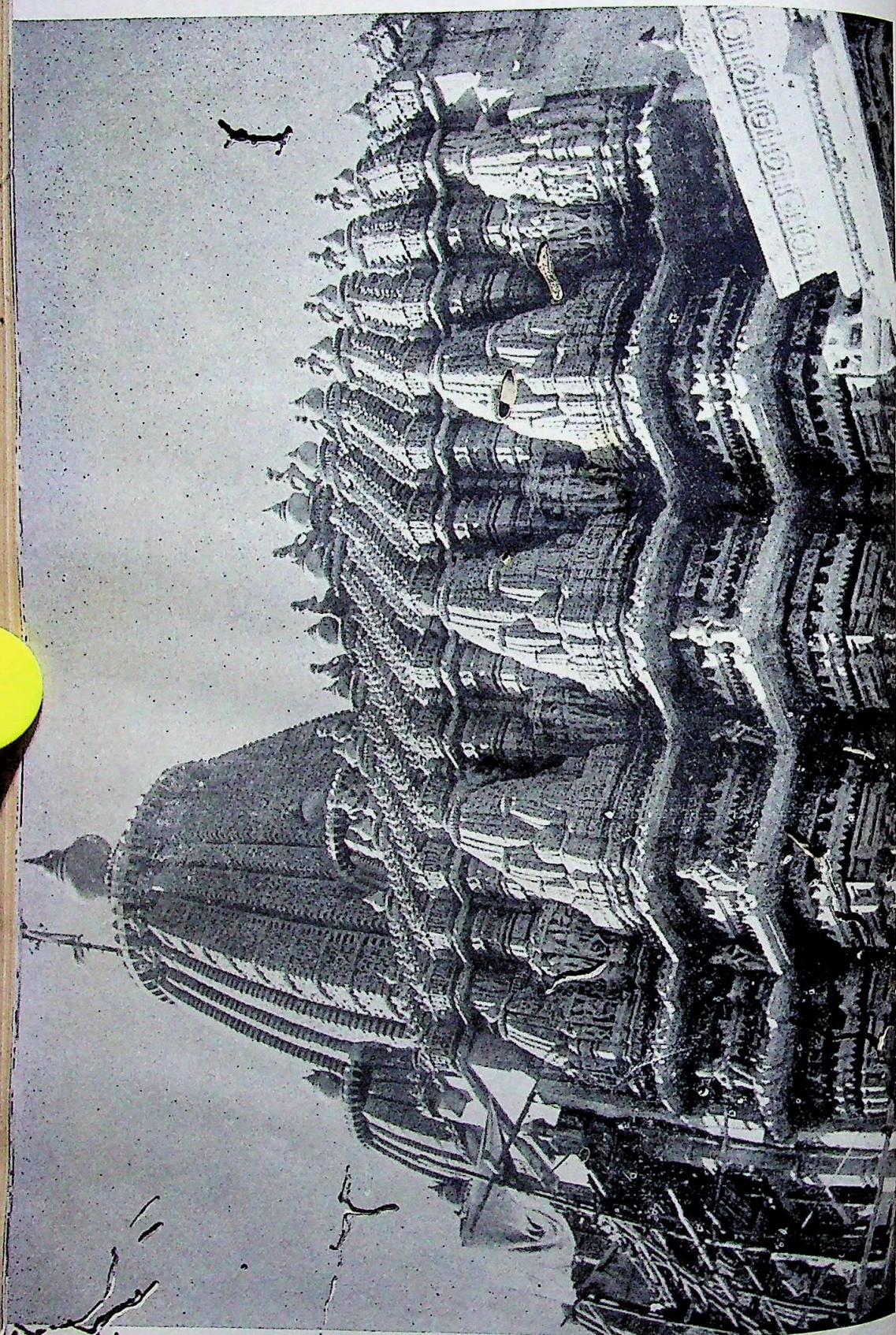
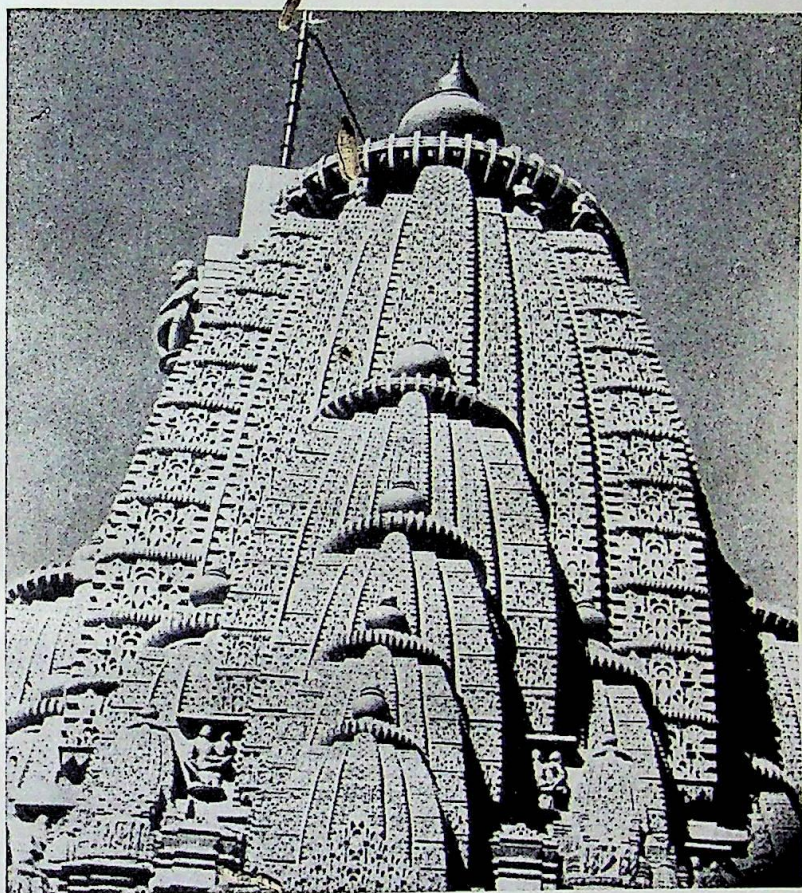
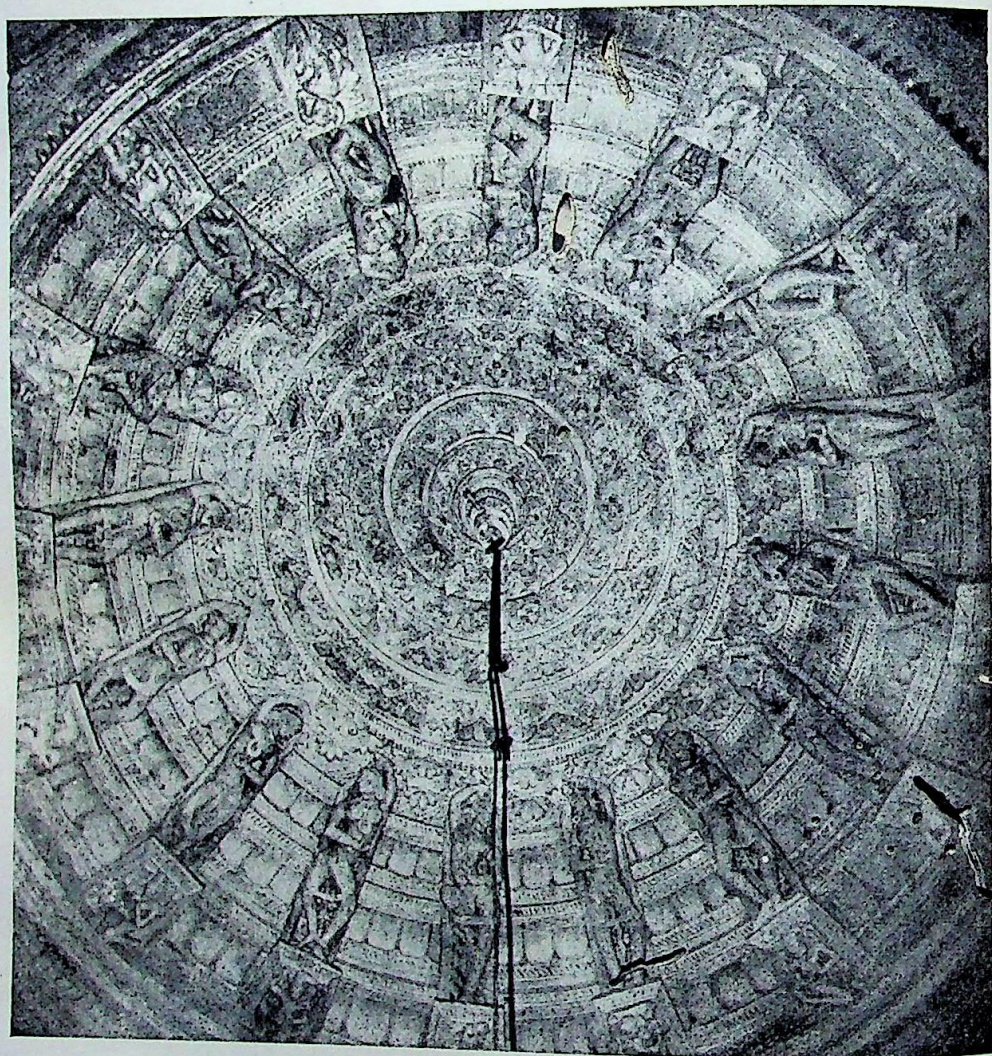
चित्र - ६.

चित्र - ५.

ચિત્ર-૭.

चित्र-११.

चित्र – १४.

ચિત્ર - ૨૫.

પોરબંદરની વાસુપૂજ્ય જિનની વાઘેલાકાલીન પ્રતિમા અને તેનો અભિલેખ

ત્રિભોવનદાસ ઓધવજી શાહ
મણિભાઈ વોરા
મધુસૂદન ઢાંકી

પોરબંદરની પ્રાચીનતા વિષે કેટલુંક ભૂમિકારૂપ વિવેચન અમે અન્યત્ર કરી ગયા છીએ.[1] સાંપ્રત લેખમાં પોરબંદર-સ્થિત વાસુપૂજ્ય–જિનાલયના મૂલનાયક શ્રી વાસુપૂજ્ય સ્વામીની પ્રતિમા તથા તેના આસન પર કોરેલ લેખની વાચના–વિવરણ કરવા વિચાર્યું છે.[2]

પોરબંદરમાં જૈનો ક્યારથી વસ્યા અને જિનાલયો કયા સમયથી બંધાવા લાગેલાં તે મુદ્દા પર જોઈએ તેવું સંશોધન થયું નથી; પણ આ લેખના ત્રીજા લેખકે આ અગાઉ પોતાના લેખમાં સાંપ્રત સંદર્ભમાં ઉપયોગી થાય તેવી પ્રકાશિત કરેલી એક નોંધ અહીં ઉદ્ધૃત કરીશું, જેના તાત્પર્ય પરથી એમ જણાય છે કે પોરબંદરમાં પંદરમા શતકમાં ભગવાન પાર્શ્વનાથનું એક મંદિર વિદ્યમાન હતું : (ઉદ્ધરણ જે લેખમાંથી લેવાયેલું છે ત્યાં મૂળ સંદર્ભ જૂનાગઢ—અનુલક્ષિત છે.)[3]

"[જૂનાગઢ સંબંધી] બીજો ઉલ્લેખ રજૂ કરીશ એ જ કાળ સમીપવર્તી (રત્નાકર-ગચ્છના હેમચન્દ્રસૂરિશિષ્ય) શ્રીજિનતિલકસૂરિનાં પ્રારંભિક જૂની ગુજરાતીમાં રચાયેલ "ચૈત્યપરિપાટીસ્તવન"માંથી. *

જૂનઈગઢ પાસને જલવિહાર [તિજલ–વિહાર]
નવપલ્લવ મંગલપુરિ મઝાર ।
પુરિ પાસ રિસહ મયણી જુહારી
ભુંભિલીય સંપ્રતિકે ગઈ વિહારી ॥૩॥

અહીં પણ 'જૂનઈગઢ'માં (જૂનાગઢના) [તિજપાળ-વિહારના] 'પાર્શ્વ'નો ઉલ્લેખ છે. સાથે સાથે 'મંગલપુર'ના પ્રસિદ્ધ નવપલ્લવ પાર્શ્વનાથ, ને વિશેષમાં 'પુર' (પોરબંદર)ના ×

* "જૈન તીર્થોનો ઇતિહાસ" શ્રી ચારિત્ર સ્મારક ગ્રંથમાળા : પુષ્પ ૩૮મું. અમદાવાદ. ૧૯૪૯; પૃ. ૫૬૯. સંપાદક : મુનિરાજ શ્રી ન્યાયવિજયજી (ત્રિપુટી).

× 'પુરિ પાસ'નો અર્થ 'પુરે પાર્શ્વ' થાય, આમાં કહેલું 'પુર' ગામ તે 'ભૂતામ્બિલિકા'ના રાણક બાષ્કલદેવના સં. ૧૦૪૫/ઈ.સ. ૯૮૯ના તામ્રપત્રમાં કહેલ 'પૌરવેલાકુલ' અને મધ્યકાલીન લેખોમાં આવતું 'પુરબિંદર' એટલે કે હાલનું 'પોરબંદર' હોવું જોઇએ. 'પોરબંદર'માં આજે તો પાર્શ્વનાથનું કોઈ જ મંદિર નથી. (સંપાદકે 'પુર'ની પિછાન આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો નથી.)

1 જુઓ અમારો લેખ : "પોરબંદરના શાંતિનાથ જિનાલયના બે શિલાલેખો," શ્રી ફાર્બસ ગુજરાતી સભા ત્રૈમાસિક, એપ્રિલ–જૂન ૧૯૬૫, પૃ. ૧૭૨–૭૩.

2 આ લેખવાળી પ્રતિમાનો ટૂંકો ઉલ્લેખ અમે પ્રસ્તુત લેખમાં એ જ પૃષ્ઠો પર કરી ગયા છીએ.

3 મધુસૂદન ઢાંકી, "જીર્ણદુર્ગ–જૂનાગઢ વિશે," પથિક, અમદાવાદ, ડિસેમ્બર, ૧૯૭૦.

પાર્શ્વનાથ, 'મયણી' (મિયાણી÷)ના ઋષભદેવ તેમ જ ભુંભિલી (ધુમલી)ના સમ્પ્રતિ નિર્મિત વિહારનો+ ઉલ્લેખ છે.)"

÷ 'મયણી' તે પોરબંદરથી ૨૨ માઈલ વાયવ્યે આવેલું સમુદ્રવર્તી પુરાણું ગામ 'મિયાણી' (મણિપુર) જણાય છે. (સંપાદક આ ગામની પિછાન આપી શક્યા નથી.) આજે 'મિયાણી'-માં ગામના જૂના કોટની અંદર નીલકંઠ મહાદેવના સં. ૧૨૯૦/ઈ.સ. ૧૨૩૪ના લેખવાળા મંદિરની સમીપ પણ ઉત્તરાભિમુખ જૈનમંદિર ઊભું છે. તેનો સમય શૈલીની દૃષ્ટિએ, ૧૩મી શતાબ્દીનો અન્તભાગ જણાય છે. ચૈત્યપરિપાટીમાં ઉલ્લિખિત જિન ઋષભનું મંદિર તે નિશ્ચયતયા આ પુરાણું મંદિર જણાય છે.

\+ ધુમલીમાં સુપ્રસિદ્ધ નવલખા મંદિરથી દક્ષિણમાં એક જૈન મંદિરનું (વાણિયાવસીનું) ખંડેર ઊભું છે. આજે તો તેમાં થોડાક થાંભલા માત્ર ઊભાં છે. તેમાંથી મળી આવેલ જિનપ્રતિમાનું રેખાંકન James Burgessના *Antiquities of Kathiawad and Kutch*, London, 1876, Plate XLVI પર રજૂ કર્યું છે.")

જિનતિલકસૂરિનો સમય પંદરમા શતકના અંતિમ ચરણમાં મૂકવો જોઈએ: કેમકે તેમના ગુરુ હેમચન્દ્રસૂરિના ગુરુ અભયદેવસૂરિના ઉપદેશથી ખંભાતના શાહ શાણરાજે ગિરનાર પર વિમલનાથનો જે પ્રાસાદ બંધાવેલો[4] તેની મિતિ સં. ૧૫૦૯ / ઈ.સ. ૧૪૫૩ આપવામાં આવે છે. આથી જિનતિલકનો પોરબંદરના પાર્શ્વનો ઉલ્લેખ પંદરમા શતકના અંત ભાગનો માનીએ તો પ્રસ્તુત મંદિર તે પૂર્વે બંધાઈ ચૂક્યું હશે.

પોરબંદરમાં બીજું પ્રાચીન મંદિર શાંતિનાથનું છે, જે ત્યાંના પ્રશસ્તિલેખ અનુસાર રાણા ખિમાજીના સમયમાં સં. ૧૬૯૧/ઈ.સ. ૧૬૩૫માં બંધાયેલું.[5]

પણ આ લેખમાં જેની વાત કરવાની છે તે વાસુપૂજ્યની પ્રતિમા વિશેષ પ્રાચીન છે. વાસુપૂજ્યસ્વામીનું સાંપ્રત મંદિર તો તદ્દન આધુનિક છે, પણ તે આધુનિકતા વર્તમાન જીર્ણોદ્ધારના કારણે લાગે છે. કેમકે આ મંદિર જ્યાં આવેલું છે તે ભૂમિ પોરબંદરના પ્રાચીન-તમ ભાગ અંતર્ગત આવેલી છે.

પ્રતિમા પરના ઉત્કીર્ણ લેખ વિશે જોઈ જતાં પહેલાં પ્રતિમાના સ્વરૂપ વિષે થોડું અહીં કહીશું. પ્રતિમા આરસની છે. પદ્માસનાસીન જિન વાસુપૂજ્ય અશોકવૃક્ષના આશ્રયે સ્થિર થયેલા છે. (જુઓ ચિત્ર ૧). વૃક્ષના મૂળ ભાગે હરિણયુગલ જણાય છે. જિનના પૃષ્ઠભાગે વૃક્ષનો રેખાવાળા પર્ણ અને પુષ્પાદિ સાથે વિસ્તાર કરેલો છે. અડખે-પડખે 'બિજપૂર' તેમ જ 'કમલદંડ'ને ધારણ કરી રહેલા પ્રતિહારરૂપી ઇન્દ્રો કોર્યા છે. પ્રતિહારોની નીચેની રથિકાઓમાં જમણી બાજુ સ્ત્રી મૂર્તિ અને ડાબી બાજુએ પુરુષ મૂર્તિને જિનેન્દ્રનું આરાધન કરતી બતાવી છે, જે પાત્રો દેહદુર્ગંધનાશનો ઉપાય જણાવતાં વાસુપૂજ્યના પૂજન-કથાનક સાથે સંકળાયેલ રોહિણી અને અશોકચંદ્ર હોવા જોઈએ. રોહિણી અને અશોકચંદ્રનાં રૂપની વચ્ચાળેની કોરી જગ્યામાં પાંચ પંક્તિનો સંવતયુક્ત લેખ કંડાર્યો છે. પૂજાપાના ધોવાણથી લેખ ખૂબ જ ઘસાઈ ગયેલો છે, અને વાચનમાં ખૂબ કઠણાઈ અનુભવવી પડે છે.

4 જુઓ મોહનલાલ દલીચંદ દેસાઈ, **જૈનસાહિત્યનો સંક્ષિપ્ત ઇતિહાસ**, મુંબઈ, ૧૯૩૩, પૃ. ૪૯૫-૯૬; તથા ત્રિપુટી મહારાજ, **જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ** (ભાગ ત્રીજો), અમદાવાદ ૧૯૪૯, પૃ. ૧૫.

5 પાદટીપ ક્રમાંક ૧ અનુસાર.

લેખ (ચિત્ર ક્રમાંક-૨) આ પ્રમાણે છે :

(१) संवत १३०४ वर्षे फागुण वदि ११ शुक्रे
(२) (देदा ?) सुत भा. वालकेन तस्य सो-
(३) हिणिनाम स्वपत्नीश्रेयार्थं । श्री
(४) वासपूज्यजिनबिंबं प्रतिष्ठितं । चं-
(५) द्रगच्छीयश्रीचंद्रप्रभसूरिशिष्येण: ।

સં. ૧૩૦૪ (ઈ.સ. ૧૨૪૮)ના ફાગણ વદી ૧૧ ને શુક્રવાર કોઈ (દેદા ?)ના પુત્ર ભાનુશાલી (ભણશાળી) વાલાકે પોતાની સોહિણી નામની પત્નીના શ્રેયાર્થે જિન વાસુપૂજ્યનું બિંબ (ભરાવ્યું), જેની પ્રતિષ્ઠા ચન્દ્રગચ્છના શ્રી ચન્દ્રપ્રભસૂરિના શિષ્યે કરી.

લેખની ભાષા થોડીક અપભ્રષ્ટ છે: ('ફાલ્ગુન'ને બદલે પ્રાકૃત રૂપ ફાગુણનો પ્રયોગ છે.) જોડણીના દોષો પણ છે : ('સોહિણી'ને બદલે 'સોહિણિ', 'વાસુપૂજ્ય'ને બદલે 'વાસપૂજ્ય') અને અપૂર્ણ પણ છે : ('કારાપિત'નો અભાવ) બિંબ ભરાવનાર શ્રાવક તેમ જ પ્રતિષ્ઠાકર્તા આચાર્યનાં નામ તો આપ્યાં છે, પણ કયા ગામમાં પ્રતિષ્ઠા થઈ અને કયા ચૈત્યમાં થઈ તે જણાવ્યું નથી. આથી પ્રસ્તુત પ્રતિમા મૂળ પોરબંદરમાં જ અધિવાસિત હતી કે પછીના કોઈ કાળે અન્ય સ્થાનેથી ત્યાં લાવવામાં આવી તેનો નિર્ણય હાલ તો થઈ શકે તેમ નથી. પ્રતિમા પ્રમાણમાં નાની હોઈ, તેનું મૂળે સ્વતંત્ર મંદિર હોવાની શક્યતા ઓછી છે. જો પોરબંદરનું, હાલ વિનષ્ટ, પાર્શ્વનાથનું મંદિર પંદરમા શતકથી ઠીક પ્રમાણમાં જૂનું હોય તો સદરહુ મંદિરમાં આ પ્રતિમા ઈ.સ. ૧૩૦૪માં બેસાડવામાં આવી હોય તેવો થોડોક તર્ક કરી શકાય.

ચન્દ્રગચ્છના ચન્દ્રપ્રભસૂરિના શિષ્યોનો ઉલ્લેખ આપણને આચાર્ય હેમચન્દ્રના **ધાતુપારાયણવૃત્તિ**ની વિ. સં. ૧૩૦૭/ઈ.સ. ૧૨૫૧માં સમર્પિત થયેલ, ને વિસલદેવ વાઘેલાનો શાસનકાળ ઉલ્લેખતી એક તાડપત્ર પર લખાયેલી પ્રતમાં મળે છે,[6] જે પોરબંદરના લેખ પછી ત્રણ જ વર્ષ બાદનો હોઈ, વર્તમાન સંદર્ભમાં ઉપયોગી બની રહે છે.

જિન વાસુપૂજ્યની અશોકવૃક્ષયુક્ત રોહિણી–અશોકચન્દ્રની આરાધકમૂર્તિ સમેત મૂર્તિ પૂજવાના મહિમાનું કથાનક નાગેન્દ્રગચ્છના વર્ધમાનસૂરિએ [મંત્રી વાઘુના પાંચમા વંશજ આહ્લાદન દંડનાયકની વિનંતીથી, પત્તન (અણહિલપાટણ)ના વાસુપૂજ્ય–મંદિરના ઉદ્ધાર બાદ) વિ.સં. ૧૨૯૯/ઈ.સ. ૧૨૪૩માં રચેલ **વાસુપૂજ્યચરિત્રમાં** આપેલું છે.[7] કદાચ આ કથાનકનો પ્રચાર થયા બાદ પોરબંદરવાળી પ્રતિમા નિર્માઈ હોય તો કહેવાય નહીં. ગ્રંથ-રચના પછી પાંચ સાલ બાદ પ્રસ્તુત પ્રતિમા–પ્રતિષ્ઠા થઈ છે, જે કંઈક અંશે ઉપલા તર્કનું સમર્થન કરે છે.[8]

---

6 જુઓ **જૈન પુસ્તક પ્રશસ્તિ સંગ્રહ** પ્રથમ ભાગ, *Singhi Jain Series*, No. 18, Bombay 1943.

7 જુઓ **શ્રી વાસુપૂજ્ય ચરિત્ર,** જૈન આત્માનંદ સભા, ભાવનગર વિ.સં. ૧૯૯૭, પૃ. ૨૨૭.

8 રોહિણી–અશોકચંદ્રવાળી કથા તેરમા શતકથી વિશેષ પ્રાચીન છે કે નહીં તેનો નિર્ણય થવા ઉપર આ તર્કની સંભવ્યતા–અસંભવ્યતાનો નિશ્ચય નિર્ભર છે. આ કથાનક તરફ અમારું ધ્યાન પં. બાબુલાલ શાહે દોર્યું છે, જેનો અહીં સાનંદ ઉલ્લેખ કરીએ છીએ.

તેરમા શતકની કોઈ કોઈ આરસની જિન પ્રતિમાના પૃષ્ઠભાગે પત્ર-ફળ-ફૂલથી લચી રહેલ વૃક્ષો કંડારેલ જોવામાં આવે છે: આવી એક પ્રતિમા દા. ઉમાકાન્ત શાહે થોડાં વર્ષ અગાઉ પ્રકાશિત કરી છે.[9] એક બીજી પ્રતિમા કુંભારિયાના તેરમા શતકના બીજા ચરણમાં નિર્માયેલ સંભવનાથના મંદિર તરીકે હાલ પરિચિત જિનભવનના ગૂઢમંડપમાં તૃતીય લેખકે જોયેલી. શ્રી હરિશંકર પ્રભાશંકર શાસ્ત્રી તેમ જ તૃતીય લેખકે ઘોઘામાં નીકળેલ પ્રતિમાનિધિ પર સંશોધન કરતી વેળાએ સં. ૧૩૫૭/ઈ.સ. ૧૩૦૧ની એવી એક અન્ય પ્રતિમા ત્યાં જોયેલી. આ વૃક્ષોથી જિનનાં સ્વકીય ચૈત્યવૃક્ષો વિવક્ષિત છે કે તેની પાછળ કોઈ કથાનક રહેલાં છે તે વિષે વધારે સંશોધન થવું જરૂરી છે.

ઉદાહરણાર્થે અમે અહીં ખંભાતમાં થોડાં વર્ષો અગાઉ ભૂતિમાંથી નીકળી આવેલ જિન પ્રતિમાઓમાંના એક પ્રતિમા ચિત્ર ૩ માં રજૂ કરીએ છીએ.[10] આ પ્રતિમા પણ આરસની છે. અહીં વિષયની રજૂઆત વિશેષ નાટ્યાત્મક અને કલાત્મક જણાય છે. ફલક વચ્ચાળે ઝાડના પ્રગલ્ભ થડના ઊર્ધ્વભાગે ભરાવેલ પોયણા પર ચડાવેલ પોયણાના આસનમાં નાનીશી ધ્યાનસ્થ અને મનોરમ જિન-પ્રતિમા બતાવી છે. જિનબિંબ પર વૃક્ષમાંથી જ પાંગરતું મૃણાલછત્ર ઢાળેલું છે. છત્ર ઉપરના ભાગે નાનાંમોટાં પર્ણ-ચક્રો કંડાર્યાં છે, તે આજુબાજુ પુષ્પરાજિ અને ફળની લૂમોથી લચકતી લતાઓ બતાવી છે. નીચે થડની બન્ને બાજુએ લટકતા લતાના છેડાઓની કલિકાઓમાં સૂંઢ પરોવી રહેલ હાથીનું જોડું બતાવ્યું છે. આ પ્રતિમા વાસુપૂજ્યની તો નથી લાગતી; રોહિણી આદિ પાત્રો અહીં અનુપસ્થિત છે પણ ગજયુગ્મની હાજરીનો શું સંકેત હશે, તેની પાછળ કઈ કથા સંકળાયેલી હશે, તે શોધી કાઢવું જોઈએ. કંડાર-શૈલી તો તેરમા શતકની જ જણાય છે.

પોરબંદરની વાસુપૂજ્ય-જિનની પ્રતિમા એ જૈન પ્રતિમા-વિધાનનું એક વિરલ દૃષ્ટાંત રજૂ કરે છે. વિશેષમાં ઉટ્ટંકિત પ્રતિષ્ઠા લેખ દ્વારા તેમાં જિનનું નામ પ્રમાણિત હોઈ, પ્રતિમાનું જિનપ્રતિમાશાસ્ત્રના અધ્યયનમાં વિશેષ મૂલ્ય બની રહે છે.[11]

ચિત્રો: ૧ પોરબંદરના શ્રી વાસુપૂજ્ય જિનાલયના મૂળનાયક શ્રી વાસુપૂજ્યસ્વામીની સં. ૧૩૦૪ના લેખવાળી મૂર્તિ :

(પુરાતત્ત્વ સંશોધન મંડળ, પોરબંદરના સૌજન્યથી)

૨ જિન વાસુપૂજ્યની પ્રતિમાના આસન પરનો સં. ૧૩૦૪નો લેખ :

(પુરાતત્ત્વ સંશોધન મંડળ, પોરબંદરના સૌજન્યથી)

૩ ખંભાતના ચિંતામણિના દેરાસરમાં હાલ પ્રતિષ્ઠિત તેરમા શતકની આરસની સવૃક્ષ જિનપ્રતિમા :

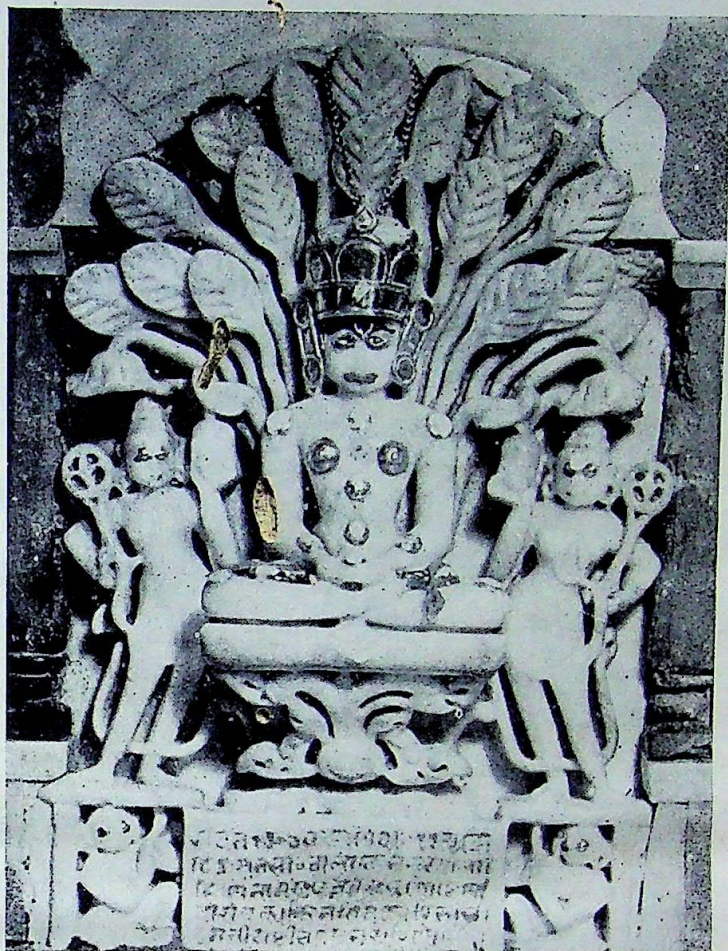
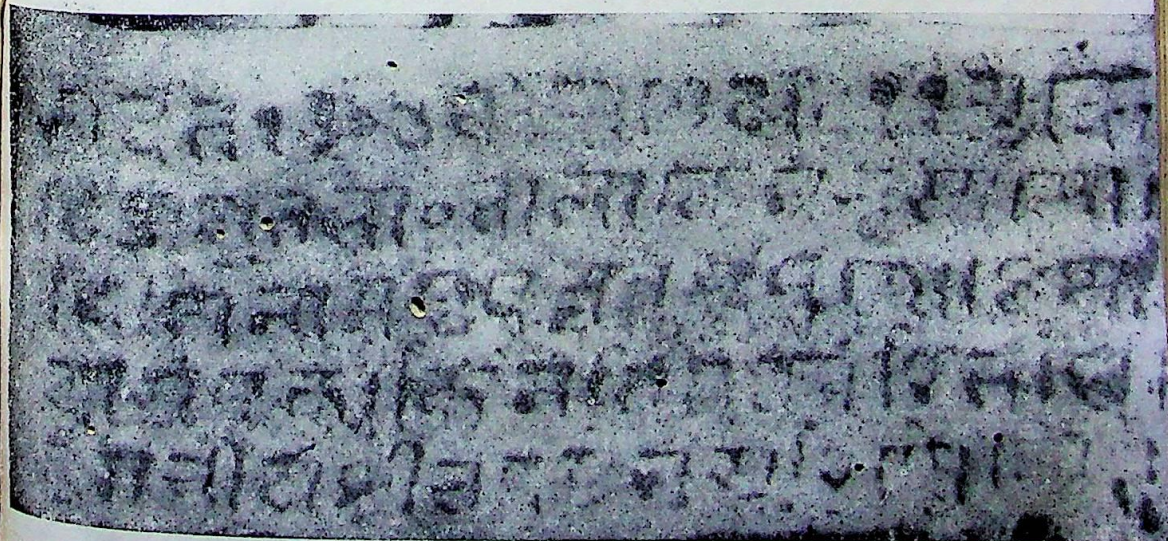
(શ્રી લાલભાઇ દલપતભાઇ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરના સૌજન્યથી)

9 *Cf.* Umakant Premanand Shah, *Studies in Jain Art*, Benares 1955, plt. XXVII, fig. 73.

10 આ પ્રતિમા હાલ ખંભાતના ચિંતામણિના દેરાસરમાં પ્રતિષ્ઠિત થયેલી છે. તસ્વીર મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીએ થોડાં વર્ષો અગાઉ લેવડાવેલ.

11 પચ્ચીસેક વર્ષ પહેલાં મુનિશ્રી ભુવનવિજયજી તેમ જ પ્રથમ લેખકે કરેલી વાચના દ્વિતીય અને તૃતીય લેખકે થોડીક શુદ્ધ કરેલી, જેની વિશેષ પરીક્ષણ દ્વારા વિશુદ્ધિ શ્રી અમૃતલાલ ભોજક તથા શ્રી લક્ષ્મણ ભોજકે કરેલી છે. લેખકો તેમની સહાયનો અહીં ઉલ્લેખ કરતાં હર્ષ અનુભવે છે.

चित्र-१.

चित्र-२.

चित्र – ३.

વત્સલ-ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણ

ઉપેન્દ્રરાય જ. સાંડેસરા

સોએ સો પુત્રો હણાઈ ગયાના સમાચારથી ધૃતરાષ્ટ્ર વાવાઝોડામાં ભાંગી પડેલ વૃક્ષની જેમ ધરતી ઉપર ઢળી પડ્યો. પોતાની કપાઈ ગયેલી પાંખોવાળા જરાજીર્ણ પક્ષી જેવી દીનહીન હાલતનો શોક કરવા માંડ્યો. એને જામદગ્ન્ય રામ, દેવર્ષિ નારદ, વેદવ્યાસ અને ભીષ્મની સલાહ યાદ આવી. દૂતકાર્ય કરવા આવેલા શ્રીકૃષ્ણે કુરુસંસદમાં કહેલાં વચનોનું સ્મરણ કર્યું : 'શ્રીકૃષ્ણે સભામાં મને કલ્યાણકારી વચનો કહ્યાં હતાં : "રાજન્! તમે વૈર ન કરો, અને પુત્રને પૂરો વશમાં રાખો. अलं वैरेण ते राजन्पुत्रः संगृह्यतामिति ।" પરંતુ મેં દુર્મતિએ એમનું માન્યું નહિ, અને હવે અત્યંત સંતાપ કરું છું.' વળી વલોપાત કરતાં બોલ્યો કે, 'હે સંજય! મેં આ જન્મમાં પૂર્વે એવું એકે પાપ કર્યું હોય એવું મને સ્મરણ નથી, કે જેને લીધે મારે મૂઢને આવું (ઘોર દુઃખરૂપી) ફળ ભોગવવું પડે, પણ પૂર્વજન્મમાં મેં કંઈ એવું અપકર્મ કર્યું હશે જેથી વિધાતાએ મને આવા દુઃખદાયી પ્રસંગમાં લાવી મૂક્યો છે......બસ હવે તો બ્રહ્મલોકના વિશાળ રાજમાર્ગનો આશ્રય કરીને ઊભેલા સદાચારી એવા મને, પાંડવો આજે જ જોશે! અર્થાત્ હું સંન્યાસી થઈશ.'[1] (૧૧-૧-૧થી, ૧૦થી ૨૦).

સંજયે જવાબ આપ્યો : 'રાજન્! તમે મધ્યસ્થ છતાં પુત્રો પ્રત્યે પક્ષપાત કર્યો. તમે રાજ્યની લાલસામાં એવા લુબ્ધ થઈ ગયા કે પોતાનો કોઈ જાતનો સ્વાર્થ સાધી શક્યા નહિ! (સ્વાર્થ સાધવાની આકાંક્ષાથી પોતાનું જ અહિત કર્યું!) તમે ભીષ્માદિનાં હિતવચનો ન ગણકાર્યાં, પણ દુઃશાસનાદિ દુષ્ટ મંત્રીઓની સલાહ માની. માણસે એવી રીતે વર્તવું જોઈએ કે ભવિષ્યમાં પસ્તાવું પડે નહિ. હવે શોક કરવાનો કંઈ અર્થ નથી...'[2] તમારા પુત્રોએ પાંડવોરૂપી અગ્નિને દુઃખદાયક વાક્યોરૂપી પવનથી ધમાવી તેમાં લોભરૂપી

1 ધૃતરાષ્ટ્રના આ શબ્દો શું આજે સાંભળવા મળતા નથી કે? પોતાનાં દુષ્કૃત્યો ભૂલી જવાનું આ પ્રકારનું માનસ સર્વવિદિત છે. વળી દુઃખભારથી વ્યગ્ર થઈને સ્મશાનવૈરાગ્ય આવવાનો અનુભવ પણ સાર્વત્રિક છે.

2 (ક) સાર્વત્રિક વત્સલતા અર્થાત્ સાચી વત્સલતા હિત કરે. પોતાનો અર્થ, 'સ્વાર્થ' સાધે. જ્યારે ધૃતરાષ્ટ્ર જેવી સંકુચિત વત્સલતા પ્રણાશના માર્ગે લઈ જાય.

(ખ) ધૃતરાષ્ટ્રના દુર્વિચારોથી પ્રણાશ સર્જાયો છે અને એ અભિવ્યક્તિ કરતા આવા બીજા સંદર્ભો માટે જુઓ : (બધા સંદર્ભ ખંડ ૪ના છે) : પ્રકરણ ૧, 'યુદ્ધ મંત્રી', નોંધ ૧૧; પ્રકરણ ૨, 'સારથિપ્રવર' નોંધ ૪૩; પ્રકરણ ૩, 'સંરક્ષક' નોંધ ૧; પ્રકરણ ૪, 'ચિત્તજ્ઞ' નોંધ ૫, પ્રકરણ ૫, 'ધૃતિ-ઉત્સાહપ્રેરક' નોંધ ૫, ઇત્યાદિ.

ઘી હોમી પ્રજ્વલિત કર્યો. અને પછી પતંગિયાંની જેમ તેમાં ઝંપલાવીને કેશવરૂપી અગ્નિ-જ્વાળાથી બળી મૂઆ તેનો શોક કરવો યોગ્ય નથી. માટે ધૈર્ય રાખો અને બુદ્ધિથી મન્યુ-નો નાશ કરો.' (૧૧-૧-૨ થી ૩૬).

એ પછી વિદુરે ધૃતરાષ્ટ્રને અમૃતસમાં આહ્લાદક વચનોથી આશ્વાસન આપ્યું.[૪] ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨થી ૭). અને પુત્રશોકાભિસંતપ્ત પુત્ર ધૃતરાષ્ટ્રને (પ્રાણીમાત્રના પિતા સમ) પિતા વેદવ્યાસે પણ પુત્રશોકના ભડભડતા હુતાશનને પ્રજ્ઞારૂપી અર્થાત્ સદ્બુદ્ધિરૂપી જળથી શાંત કરવાનો અનુરોધ કરી સાન્ત્વન આપ્યું. ('સ્ત્રીપર્વ' અ ૮)

સંજય, વિદુર, વેદવ્યાસ વગેરેની સાન્ત્વનવાણીથી કંઈક સ્થિરચિત્ત થયેલા ધૃતરાષ્ટ્રે સમરભૂમિ પર જવા વિચાર્યું. અને તે માટે ગાન્ધારી, કુન્તી આદિ સ્ત્રીઓને તેડાવી. આ શોકાકુલ અને તેથી બેહોશ જેવા સ્ત્રીવૃંદ સાથે ધૃતરાષ્ટ્ર રણભૂમિ ઉપર જતા હતા ત્યારે હસ્તિનાપુરમાં અભૂતપૂર્વ શોકમય વાતાવરણ સર્જાયું ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૯). રણભૂમિ ઉપર જતાં માર્ગમાં નિશાયુદ્ધમાં પાંડવસેનાની કતલ કરી નાસી જતા કૃપાચાર્ય, અશ્વત્થામા અને કૃતવર્મા મળ્યા. તેમાંથી કૃપાચાર્યે પ્રથમ ધૃતરાષ્ટ્રને ધીરજ ધરવા બે શબ્દો કહ્યા, પછી દેવી ગાન્ધારીને ઉદ્દેશીને કહ્યું : 'તમારા પુત્રો યુદ્ધમાં પીઠ બતાવ્યા વિના શસ્ત્રોથી મૃત્યુ પામ્યા હોઈ સ્વર્ગે ગયા છે, માટે શોક ન કરશો. વળી અમે ઊંઘતી પાંડવસેનાને, પાંચાલોને અને દ્રૌપદીના પુત્રોને કાપી નાખીને વેર લીધું છે, માટે ધીરજ ધરજો, ઇત્યાદિ.' પછી પાંડવોના ડરથી અલગ અલગ ત્રણ રસ્તે તે ત્રણે નાશી છૂટયા. (જેમાંથી અશ્વત્થામાને શોધી કાઢીને પાંડવોએ પ્રભાતમાં જ હરાવ્યો) ('સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૦).

ધૃતરાષ્ટ્ર સમરાંગણ તરફ જઈ રહ્યા છે એવું સાંભળ્યું એટલે ધર્મરાજા, પાંડવ ભાઇ-ઓને લઈને તેમને મળવા ઊપડયા. તેમની સાથે શ્રીકૃષ્ણ, સાત્યકિ, યુયુત્સુ, શોકાકુલ દ્રૌપદી અને પાંચાલ રાજાઓની રાણીઓ પણ ગયાં. યુધિષ્ઠિર ગંગાતીરે પહોંચ્યા. ત્યાં શું જોયું ?–ટીંટોડીની પેઠે કરુણ વિલાપ કરીને રડાકૂટ કરતી હજારો સ્ત્રીઓ! યુધિષ્ઠિરને જોતાં જ એ સ્ત્રીઓ તેમને વીંટળાઈ વળી, અને મર્મભેદી વચનો સંભળાવવા લાગી : 'કયાં ધર્મરાજની ધર્મજ્ઞતા અને કયાં તેમની અત્યારની ક્રૂરતા ? એમણે તો પિતાઓ, ભાઈઓ, ગુરુઓ, પુત્રો અને મિત્રોનો પણ વધ કરી નાખ્યો ! દ્રોણ, ભીષ્મ અને જયદ્રથને મારી નંખાવીને તમને ટાઢક વળી ને ? પિતાઓ, ભાઈઓ, દુર્ધર્ષ અભિમન્યુ અને દ્રૌપદીના પુત્રોને તમે હવે જોઈ શકવાના નથી, તો પછી તમારે રાજ્ય કોને માટે કરવું છે !'–આમ કકળતી સ્ત્રી-ઓના ઘેરામાંથી નીકળીને યુધિષ્ઠિર તથા [illegible] ધૃતરાષ્ટ્ર પાસે આવ્યા. યુધિષ્ઠિરે ધૃત-રાષ્ટ્રને પ્રણામ કર્યા. શોકાર્ત ધૃતરાષ્ટ્ર યુધિષ્ઠિરને કમને ભેટયો, (મોં ઉપરનું) સાન્ત્વન આપ્યું. અને પછી એના મનમાં ભીમસેનરૂપી વનને ક્રોધાગ્નિથી બાળી નાખવાની ઇચ્છા ઉદ્ભવી. એનો દેખાવ ભડભડાટ બળતા અગ્નિ જેવો થઈ ગયો. મહાપ્રાજ્ઞ શ્રીકૃષ્ણ એનો આ અશુભ સંકલ્પ પ્રથમથી જ પામી ગયેલા. એટલે તેમણે તો ભીમસેનની લોખંડની મૂર્તિ મંગાવી રાખી હતી. અને ધર્મરાજની પછી જ્યારે ભીમ ધૃતરાષ્ટ્રને મળવા ગયો ત્યારે

૪ વિદુરના આશ્વાસન વક્તવ્યમાં જગતભરના લગભગ સર્વ મુખ્ય ધર્મસંપ્રદાયોનું ઊહ્વીકરણ કરનાર વિખ્યાત 'મધુબિંદુ' દૃષ્ટાંત આપે છે. 'સ્ત્રીપર્વ' અ. ૫. ૬. વિશેષ માહિતી અને વિવરણ માટે જુઓ 'ભારત-રત્ન' બીજી આવૃત્તિ, પૃ. ૩૬૨થી ૩૬૭.

શ્રીકૃષ્ણે એ હાથથી ભીમસેનને ખસેડી દઇને તેની લોખંડની મૂર્તિને ધૃતરાષ્ટ્રની બાથમાં હડસેલી મૂકી. એ મૂર્તિને જ સાચો ભીમસેન માનીને, દસહજાર હાથી જેવા બલવાન ધૃતરાષ્ટ્રે બાથમાં ભીસીને તેને ભાંગી નાખી ! અને પછી લોહી ઓકતો ઓકતો ભોંય પર પટકાયો ![4] સંજયે એને શાંત પાડયો, થોડી વારે એનો ક્રોધ ઊતરી ગયો, ત્યારે એ 'ઓ મારા ભીમ રે !' એમ પોક મૂકી આક્રંદ કરવા લાગ્યો ! (૧૧-૧૧-૧ થી ૨૧). ધૃતરાષ્ટ્રનો ક્રોધ ઊતરી ગયેલો જોઈને નરશ્રેષ્ઠ શ્રીકૃષ્ણે એને સ્પષ્ટ શબ્દોથી આશ્વાસન આપવા માંડયું : 'રાજા ધૃતરાષ્ટ્ર ! શોક ન કરશો. તમે આ ભીમનો વધ કર્યો નથી; તમે તો એની લોઢાની પ્રતિમાનો નાશ કર્યો છે ! ભરતશ્રેષ્ઠ ! તમને ક્રોધવશ થયેલા જોઈ ને, (જાણે કે) યમરાજની દાઢમાં સપડાયેલા ભીમને મેં ખેંચી લીધો હતો. રાજશાર્દૂલ ! મહાબાહો ! તમે અતુલ બળશાળી છો. તમારા બાહુઓની ભીંસને કોણ સહન કરી શકે એમ છે ? જેમ યમરાજનો ભેટો થયા પછી કોઈ પણ પ્રાણી જીવતું છૂટી શકે નહિ, એમ તમારી બાથમાં સપડાવા પછી કોઈ પણ પ્રાણી જીવી શકે નહિ, તેથી તમારા પુત્રે (દુર્યોધને, તાલીમ લેવા માટે) ભીમની લોહપ્રતિમા ઘડાવી હતી તેને જ કૌરવ્ય ! મેં તમારી આગળ ધકેલી દીધી હતી ! પુત્રશોકના સંતાપને લીધે તમારું મન ધર્મથી ચળી ગયું. રાજેન્દ્ર ! તેથી જ તમે ભીમને હણવાનું ઇચ્છયું. પણ રાજન્ ! તમને એ ઘટતું નથી. કારણ કે તમે વૃકોદરને મારી નાખશો તોપણ તમારા પુત્રો કોઈ રીતે જીવતા થવાના નથી. માટે અમે સમર્થ એવા આપ સાથે જે વર્તાવ કર્યો છે તે બધાં કાર્યોને અનુમતિ આપો અને મનને શોકાતુર કરો નહિ. तस्माद्यत्कृतमस्माभिर्मन्यमानैः क्षमं प्रति। अनुमन्यस्व तत्सर्वं मा च शोके मनः कृथाः ॥' (૧૧-૧૧-૨૨થી ૩૦).

અંધ ધૃતરાષ્ટ્રે જોયું કે પોલ પકડાઈ ગયું છે. એણે ભીમના મૃત્યુનો મિથ્યા શોક મૂકી દીધો. કોગળા કર્યા. હાથ-મોં ધોયા. ત્યાર બાદ મધુસૂદન શ્રીકૃષ્ણે એને ધીરજ રાખવા માટે પુનઃ કહ્યું: 'રાજન્ ! તમે વેદો અને વિવિધ શાસ્ત્રોનું અધ્યયન કર્યું છે. તમે પુરાણો સાંભળ્યાં છે. સંપૂર્ણ રાજધર્મો સાંભળ્યા છે. એમ તમે વિદ્વાન અને મહાપ્રાજ્ઞ છો અને પાંડવોને બળ તથા શૌર્યમાં અદકા જાણતા હતાં છતાં કૌરવ ! તમે (મારી અને ભીષ્મ, દ્રોણ, વિદુર, ગાન્ધારી વગેરેની) સલાહ માની નહિ.[5] જે સ્થિતપ્રજ્ઞ રાજા પોતાના દોષોને અને

---

4 'દસ હજાર હાથીના બળવાળા' અર્થાત્ અતીવ બલવાન ધૃતરાષ્ટ્રે આટલી વૃદ્ધ વયે પણ ભીમની લોખંડની મૂર્તિને કેવળ બાહુબળથી જ તોડી નાખી એવું વર્ણન, અત્યંત દઢ વૈરભાવના અને તેમાંથી પ્રજળતા ક્રોધ-શોકની ઉત્કટતા બતાવવા માટે મહાભારતના કવિએ કર્યું હોય એમ લાગે છે. ધૃતરાષ્ટ્રે કોઈ અન્ય રીતે ભીમનો વધ કરવાની ત્રેવડ કરી હશે, જેને શ્રીકૃષ્ણે નિષ્ફળ કરેલી.

5 तत एनमुपातिष्ठञ्शौचार्थं परिचारकाः ।
कृतशौचं पुनश्चैनं प्रोवाच मधुसूदनः ॥ ११-१२-१.
राजन्नधीता वेदास्ते शास्त्राणि विविधानि च ।
श्रुतानि च पुराणानि राजधर्माश्च केवलाः ॥ ११-१२-२.
एवं विद्वान्महाप्राज्ञ नाकार्षीर्वचनं तदा ।
पाण्डवानधिकाञ्जानन्बले शौर्ये च कौरव ॥ ११-१२-३.

દેશકાળના વિભાગોને સમજે છે, તે જ પરમ શ્રેય પામે છે. પણ જે અનીતિના માર્ગે ચાલીને પોતાના કલ્યાણું તથા હિતાહિતની વાત કહેવા છતાં સમજતો નથી તે આપત્તિમાં આવીને શોક કરે છે. ભારત! તમારું વર્તન પાછળ વર્ણવેલ રાજા જેવું હતું તેનું ચિંતન કરો. રાજન્! તમે અવિધેયાત્મા—પરતંત્ર—હતા, દુર્યોધનના કાબૂમાં હતા. તમે તમારા અપરાધથી જ સપડાયા છો. પછી ભીમનો વધ શાથી ઇચ્છો છો? તેથી પોતાનાં દુષ્કૃત્યોનું અનુસ્મરણ કરીને તમે કોપને કાબૂમાં રાખો. પાંડવોની સાથે (ઈર્ષ્યામૂલક) સ્પર્ધાથી જે ક્ષુદ્રે પાંચાલીને સભામાં ઘસડી મંગાવી હતી તેને ભીમસેને વૈર વાળવા માટે મારી નાખ્યો છે. પરંતપ! વળી તમે નિર્દોષ પાંડવોને તરછોડ્યા હતા તે તમારા તથા તમારા દુરાત્મા પુત્રના ગુનાહ તરફ નજર નાખો (અને વૈરઝેરનો ત્યાગ કરો.)[૭] (૧૧-૧૨-૧ થી૧૦).

દેવકીપુત્ર શ્રીકૃષ્ણે એ રીતે રાજા ધૃતરાષ્ટ્રને સાવ સાચી વાત કહી એટલે એણે

---

[૭] राजा हि यः स्थितप्रज्ञः स्वयं दोषानवेक्षते ।
देशकालविभागं च परं श्रेयः स विन्दति ॥ ११-१२-४.

उच्यमानं च यः श्रेयो गृह्णीते नो हिताहिते ।
आपदं समनुप्राप्य स शोचत्यनये स्थितः ॥ ११-१२-५.

ततोऽन्यवृत्तमात्मानं समवेक्षस्व भारत ।
राजंस्त्वं ह्यविधेयात्मा दुर्योधनवशे स्थितः ॥ ११-१२-६.

आत्मापराधादायस्तस्तत्किं भीमं जिघांससि ।
तस्मात्संयच्छ कोपं त्वं स्वमनुस्मृत्य दुष्कृतम् ॥ ११-१२-७.

यस्तु तां स्पर्धया क्षुद्रः पाञ्चालीमानयत्सभाम् ।
स हतो भीमसेनेन वैरं प्रतिचिकीर्षता ॥ ११-१२-८.

आत्मनोऽतिक्रमं पश्य पुत्रस्य च दुरात्मनः ।
यदनागसि पाण्डूनां परित्यागः परंतप ॥ ११-१२-९.

ઉપરના શ્લોકોમાં, તેમાંય ખાસ કરીને શ્લોક ૬માં વર્ણવેલ **અવિધેયાત્મા** (પરતંત્ર) ધૃતરાષ્ટ્ર (-મન્યુને, સૈતાનને વશ મનુષ્ય) સાથે સર૦ ગીતાનો **વિધેયાત્મા** (મન ઉપર પોતાના કાબૂવાળો, સ્વતંત્ર અર્થાત્ પરમાત્માને વશ મનુષ્ય):

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६-४-३४ (ગીતા ૨-૬૪)

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६-૨૪-૩૫ (ગીતા ૨-૬૫)

રાગદ્વેષરહિત અને પોતાના કાબૂમાં રહેલી ઇન્દ્રિયોથી વ્યાપાર ચલાવતો વિધેયાત્મા (સ્વતંત્ર) ચિત્તની પ્રસન્નતાને પામે છે. ચિત્તની પ્રસન્નતાથી તેનાં (વિધેયાત્માનાં) સર્વ દુઃખો નાશ પામે છે. પ્રસન્ન ચિત્તવાળાની બુદ્ધિ શીઘ્ર સ્થિર થાય છે.

૧૧-૧૨-૪માં આવતું 'સ્થિતપ્રજ્ઞ' પદ આ સંદર્ભમાં જોવાથી શ્રી કૃષ્ણની વત્સલતાનો ખ્યાલ આવશે.

ઉત્તર આપ્યો : 'માધવ! મહાબાહો! તમે કહો છો તેમ જ છે. ધર્માત્મા! પુત્રસ્નેહને લીધે મેં ધીરજ ગુમાવી હતી. પરંતુ તમારી રક્ષા પામીને સત્યપરાક્રમી બળવાન ભીમ મારી બાથમાં ન સપડાયો તે સારું થયું! કેશવ! હવે મારો રોષ અને ઈર્ષ્યા દૂર થયાં છે તેથી હવે હું મધ્યમ પાંડવ ભીમને મળવા ઇચ્છું છું...મને પાંડવો પ્રત્યે કલ્યાણ અને પ્રીતિની લાગણી થઈ છે.' એમ ક્રોધનું ઝેર ઉતર્યા પછી ધૃતરાષ્ટ્ર બાકીના ચારે પાંડવ ભાઈઓને ભેટ્યા. રડતાં રડતાં એમનાં ગાત્ર પંપાળ્યાં, તેમને આશ્વાસન અને આશીર્વાદ આપ્યા. (૧૧-૧૨-૧૦થી ૧૫).

ત્યાર બાદ પાંડવો ધૃતરાષ્ટ્રની અનુજ્ઞા લઈને શ્રીકૃષ્ણની સંગાથે ગાન્ધારીને મળવા ગયા. યુધિષ્ઠિર મળવા આવ્યા જાણીને શોકાર્તા ગાન્ધારીનું ચિત્ત વ્યથિત થયું. એમણે ફરી એક વાર પાંડવોને શાપ આપવાનું ઇચ્છ્યું. (અગાઉ માટે જુઓ 'શલ્યપર્વ' ૬૨-૬૧થી ૬૫). એમનો આ દુર્વિચાર જાણીને (અંતઃકરણમાં બેઠેલા તટસ્થ સર્વપિતા) વેદવ્યાસ ત્યાં મનના જેવા વેગથી આવી પહોંચ્યા. વેદવ્યાસ પ્રાણીમાત્રના હૈયામાં ઉદ્‌ભવતા ભાવોને દિવ્યચક્ષુથી જોઈ જાણી શકતા હતા. આવીને એ કલ્પવાદી—નિરોગી હિતવચન બોલનાર મહાત્માએ પુત્રવધૂ ગાન્ધારીને સમજાવ્યાં : 'ગાન્ધારી! શાન્ત થા. યુધિષ્ઠિર ઉપર ક્રોધ ન કર, મારું સાંભળ. યુદ્ધના અઢારે દિવસ જ્યારથી દુર્યોધન તારી પાસે આવી કલ્યાણકારી આશીર્વાદ માગતો ત્યારે તું એને 'જ્યાં ધર્મ છે ત્યાં જય છે' એમ કહેતી. તારું એ વચન સાચું પડયું છે, માટે સત્યવાદિની! તું ધર્મનું પૂર્ણ સ્મરણ કર. કોપને કાબૂમાં રાખ. આમ અધીરી ન થા.' (૧૧-૧૩-૧થી ૧૧)

ક્ષાત્રતેજથી સંપન્ન ગાન્ધારીએ પ્રશંસનીય સંયમ રાખ્યો—પાંડવોને શાપ્યા નહિ. એ શોકાર્તા રાજરાણીએ સસરા દ્વૈપાયન વ્યાસ આગળ વરાળ કાઢી : 'હું પાંડવોની અસૂયા નથી કરતી. તેમનો નાશ પણ ઇચ્છતી નથી. પણ પુત્રશોકને લીધે મારું મન વિહ્વળ થઈ જાય છે. જેમ કુન્તીએ પાંડવોનું રક્ષણ કરવું જોઈએ, એમ મારે પણ મારા પુત્રોનું રક્ષણ કરવું જોઈએ. દુર્યોધન, શકુનિ, કર્ણ અને દુઃશાસનના દુર્વર્તનથી કૌરવોનો સંહાર થયો છે. તેમાં હું બીભત્સુ અર્જુન, વૃકોદર, નકુલ, સહદેવ કે યુધિષ્ઠિર કોઈને લગાર પણ દોષ દેતી નથી. મારા પુત્રો લડવાડિયા હતા અને આંતરવિગ્રહમાં માર્યા ગયા છે તેનું મને દુઃખ નથી. પણ (સામાન્ય રીતે) ઉદાર મનવાળા ભીમે વાસુદેવના દેખતાં, દુર્યોધનને ગદાયુદ્ધ માટે આહ્‌વાન આપ્યું. એને અનેકવિધ રીતે ઘૂમતો જોઈને તે અધિક તાલીમ પામ્યો છે તે જાણ્યું, એટલે (પોતાનો જીવ બચાવવા અધર્મથી) તેનો નાભિથી નીચેના ભાગમાં પ્રહાર કર્યો. આનાથી (આ અધર્મથી) મારો કોપ સળગી ઊઠે છે. અરે! શૂરવીરો યુદ્ધમાં કેવળ જીવ બચાવવા માટે જ મહાત્મા ધર્મજ્ઞોએ દર્શાવેલ ધર્મપથનો શા માટે ત્યાગ કરતા હશે! (૧૧-૧૩-૧૨થી ૧૯).

આ આચારપૂત અકાટ્ય દલીલોનો શો જવાબ હોઈ શકે?

માતા ગાન્ધારીની આ ધર્મપૂત, કરુણાસભર વાણી સાંભળી, બીધેલા ભીમે, તેનાથી બની શકતો વધુમાં વધુ અનુનય કરી, દુર્યોધનને અધર્મથી હણવાનાં કારણો ગણાવ્યાં. તેમાં દુર્યોધનના પરાક્રમની ભારોભાર પ્રશંસા કરી. (૧૧-૧૪-૧ થી ૧૦).

ગાન્ધારીને તેનાથી થોડું સારું લાગ્યું, એટલે ફરીથી કંઈક પ્રેમ સાથે દુઃશાસનના રુધિરપાનનું કારણ પૂછ્યું. જવાબમાં જાણે ભ્રાતૃપ્રેમથી ઊભરાઈ જતા હોય એવો દેખાવ કરી, વ્યવહારુ બની, ભીમે તેનું રુધિરપાન કર્યાનો ઇન્કાર કરી દીધો! અને એ તો કેવળ પ્રતિજ્ઞાપાલન માટે હોઠ જ લોહીવાળા કરેલા, એવું બહાનું બતાવી દીધું! (૧૧-૧૪-૧૧ થી ૧૯).

ગાન્ધારીને આ પ્રતીતિજનક તો ન લાગ્યું, પણ ભીમસેનને ઉદાર દિલથી માફ કરી, માત્ર આટલું જ કહ્યું. 'તેં તારો અલ્પ અપરાધ કરનાર માત્ર એક જ પુત્રને (=વિકર્ણને) જીવતો રાખ્યો હોત તો, રાજ્ય વિનાનાં વૃદ્ધ અને અંધ એવાં અમને તે લાકડીરૂપે થાત. વળી મારા બધા પુત્રોના કાળરૂપ તેં જો (ક્ષાત્ર) ધર્મનું પાલન કર્યું હોત (દુર્યોધનને અધર્મથી માર્યો ન હોત) તો મને આટલું બધું દુઃખ ન થાત.' (૧૧-૧૪-૨૦થી ૨૨).

આટલું કહેતામાં ગાન્ધારી ફરી કોપાવિષ્ટ થયાં, અને 'ક્યાં છે એ રાજા યુધિષ્ઠિર?' એમ પૂછવા માંડ્યાં. (૧૧-૧૫-૧).

'તમારા પુત્રોનો નાશ કરનાર, નૃશંસ અને શાપયોગ્ય એવો હું આ રહ્યો' એમ મધુર વાણી બોલતા અને ધ્રૂજતા ધર્મરાજ, હાથ જોડીને હાજર થયા અને નમ્રતાથી વિનંતી કરી, 'શાપાર્હ હોઈ મારે જીવીને કે રાજ્ય, ધન વગેરેનુંય શું કામ છે? માટે શાપ આપો.' (૧૧-૧૫-૨થી).

સંયમી ગાન્ધારી કંઈ જ ન બોલ્યાં. માત્ર ઊંડા નિસાસા મૂકવા લાગ્યાં. એવામાં આંખોના પાટાની તરાડમાંથી એમની નજર યુધિષ્ઠિરની આંગળીઓનાં ટેરવાં ઉપર પડી કે તરત જ તે રાજાના દર્શનીય નખ અત્યંત કુરૂપ બની ગયા. આ જોઈને અર્જુન શ્રીકૃષ્ણની પાછળ છુપાઈ ગયા અને બીજા પાંડવો ડરને લીધે આઘાપાછા થઈ ગયા. પણ કરુણાળુ ગાન્ધારીએ પ્રબળ સંયમથી ક્રોધને દૂર કર્યો, સ્વસ્થ થયાં અને માતાની જેમ પાંડવોને સાન્ત્વન આપ્યું. લેવાને બદલે આપ્યું.[7] (૧૧-૧૫-૫થી).

એ પછી ગાન્ધારીની આજ્ઞા લઈને પાંડવો માતા કુન્તી પાસે ગયા.

મૂર્તિમન્ત શોક સમાં કુન્તી, કર્ણમૃત્યુનો શોક પણ પ્રગટ નહોતાં કરી શકતાં. તેમની પાસે દ્રૌપદી લગભગ બેહોશ જેવી ભોંય પર પડી પડી રડતી હતી. એટલે કુન્તી દ્રૌપદી અને પાંડવોને લઈને ગાન્ધારી પાસે આવ્યાં.[8] (૧૧-૧૫-૯ થી ૧૪). સાસુ ગાન્ધારીએ સમદુઃખિયણ દ્રૌપદીને કહ્યું—વિધિની એ નોંધપાત્ર વિચિત્રતા છે કે ગાન્ધારીને કૌરવ-પાંડવ સર્વ પુત્રવધૂઓમાં દ્રૌપદી સહુથી વધુ પ્રિય હતી, અને એ વહાલી વહુને જ એમના પેટના દીકરાઓએ ચીર ખેંચીને અપમાની હતી—'પુત્રી! આમ ન કર. મુજ દુઃખિયારી

---

[7] गान्धारी विगतक्रोधा सान्त्वयामास मातृवत् ॥
આ મહિલાની જીવંત ધર્મશ્રદ્ધાને શાની ઉપમા આપવી? રત્નાકર સાગરની, ભગવતી વસુંધરાની કે અનંત આકાશની આપવી?

[8] કુન્તી ગાન્ધારીને વડીલ ગણતાં. પુરુષો આપસમાં લડી મૂઆ, પણ આ સ્ત્રીઓએ પ્રેમનો તંતુ તૂટવા ન દીધો, જાળવ્યો અને છેવટે મજબૂત પણ કર્યો. મહાયુદ્ધના પ્રચંડ શોરબકોરમાં આ મંગળ સૂર જાણે કે દબાઈ જઈને સંભળાતો નથી એવું લાગે છે. પરંતુ અમાંગલિક ઘોંઘાટ દૂર થયો, મંગલ સૂર જ સર્વોપરિ રહ્યો.

તરફ થોડી નજર કર. મને તો હવે લાગે છે કે કાળની પ્રેરણાથી આ લોકોનો વિનાશ થયો છે. ભાવિ ભાવ થવાનો હતો તે થયો. **શ્રીકૃષ્ણનો અનુનય નિષ્ફળ જતાં,** વિદુરે ઉચ્ચારેલ વાણી ફળી છે. માટે અપરિહાર્ય અને ખાસ કરીને બની ચૂકેલી ઘટનાનો શોક ન કર. એ સૌ સંગ્રામમાં મૃત્યુ પામ્યા છે માટે શોક કરવા લાયક નથી. અત્યારે તો જેવી તું એવી હું છું. જે મને કોણ આશ્વાસન આપશે?' વળી આત્મલક્ષી બની બોલ્યાં. 'અરેરે! મારા જ (દુર્યોધન જેવા કલિઅંશનો જન્મ આપવાના) અપરાધથી આપણા અગ્રગણ્ય કુલનો વિનાશ થયો છે.'[9] (૧૧-૧૫-૧૫થી ૨૦).

* * *

હવે કવિ સત્યવાદિની તપસ્વિની ગાન્ધારીની આંખે રણભૂમિનું દર્શન કરાવે છે. મહાભારતના સર્વોત્તમ વિભાગો પૈકીનો, વિશ્વનાં કરુણ કાવ્યોમાં માર્ગ મુકાવે તેવો, દિલ હચમચાવી મૂકતો આ વિભાગ, યુદ્ધનાં ઘોર તાંડવનો, આંતરકલહની અનર્થકારિતાનો, કુસંપનો અને મન્યુના પુરસ્કારનો અંજામ શું હોય તેને તાદૃશ ખડો કરે છે. મહાભારતની એક કરતાં વધુ દૃષ્ટિકોણથી નિહાળવાની ખાસિયત પ્રમાણે અહીં પણ ગાન્ધારીને બે રીતે સમરાંગણ જોતાં વર્ણવ્યાં છે: (૧) મહર્ષિ કૃષ્ણ વ્યાસના વરદાનને લીધે દિવ્યચક્ષુથી (૧૧-૧૬-૧ થી ૪). અને (૨) શ્રીકૃષ્ણને આગળ રાખીને ધૃતરાષ્ટ્ર તથા પાંડવોની સાથે બધી કૌરવ-પાંચાલ સ્ત્રીઓ રણભૂમિ ઉપર ગઈ ત્યારે (પાટા ખોલીને ચર્મચક્ષુથી?) (૧૧-૧૬-૯થી ૧૮).

રણક્ષેત્ર ઉપર કમલનયન પુરુષોત્તમ શ્રીકૃષ્ણની સાથે ફરતાં ગાન્ધારીએ શું જોયું? છૂટા વાળ પીંખતી, ટીટોડીની પેઠે વિલાપ કરતી; પુત્રો, ભાઈઓ, પિતાઓ અને પતિના શબ ખોળતી દોડાદોડ કરતી વીરમાતાઓ, વીરભગિનીઓ, વીરપુત્રીઓ અને વીરપત્નીઓથી ઘેરાયેલું સમરાંગણ, ચારે બાજુ હિંસક પ્રાણીઓનાં ટોળાં માંસની ખેંચાખેંચ કરતાં કે રમતાં કે ઘોરતાં પડયાં છે. સુવર્ણનાં કવચો, નિષ્કો, મણિઓ, બાજુબંધો, માળાઓ, વીરપુરૂષોના હાથ, પગ, ધડ, માથાં, તલવારો, ગદાઓ, બાણ, ધનુષ્યો, પરિઘો, ભાંગેલા

---

9 तस्मिन्नपरिहार्येऽर्थे व्यतीते च विशेषतः ।
मा शुचो न हि शोच्यास्ते संग्रामे निधनं गताः ॥ [illegible]-१९.
यथैव त्वं तथैवाहं को वा माश्वासयिष्यति ।
ममैव ह्यपराधेन कुलमग्र्यं विनाशितम् ॥ ११ [illegible]-२०.

૧૧-૧૫-૧૯ સાથે સરખાવો ૬-૨૪-૧૧ (ગીતા-[illegible]) અને ૬-૨૪-૨૭ (ગીતા-૨-૨૭):
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ ગી[illegible]-૧૧ ગદ્ય.
પંડિતો મૃત્યુ પામેલાનો કે નહિ મૃત્યુ પામેલાં [illegible]ર્થાત્ જીવતાનો અનુશોક કરતા નથી.
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ [illegible]. ૨-૨૭ ગદ્ય.
માટે જે અપરિહાર્ય છે, તેનો તારે શોક [illegible]યોગ્ય નથી.

૧૧-૧૫-૧૯, ૨૦માં નિર્દેશિત વચનો ઉચ્[illegible] સન્નારીએ ગીતાવચનો નહોતાં સાંભળ્યાં ગીતાવચનો તેના હૃદયમાં સ્ફુર્યાં હતાં.

રથ, મરેલા ઘોડાઓ અને મૂર્ધાભિષિક્ત રાજાઓનાં ધૂળ ચાટતાં શબોથી યુદ્ધભૂમિ ઊભરાઈ રહી છે. એનાં પ્રિયજનની શોધ કરતી નારીઓ ધડ મળે તો માથું નહિ અને માથું મળે તો ધડ નહિ એવા દેહભાગોને એકઠા કરીને મેળવતી હતી. માત્ર ધડ જોઈને કે માત્ર મસ્તક જોઈને સ્ત્રીઓ બેહોશ થતી હતી. કોઈ વળી શબના હાથ પગ વગેરે અંગોને શબ સાથે મેળવી જોતી હતી, અને કકળતી હતી. આ જોતાં જોતાં દુઃખના હિમાલય સમા બોજા નીચે કચડાઈ રહેલાં ગાન્ધારીએ, ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણને રડતાં રડતાં કહ્યું : 'કેશવ! હું પુત્રો, પૌત્રો અને ભાઈઓને એકીસાથે મરી ગયેલા જોઉં છું. એટલે મેં પેલા ભવમાં ખરેખર મહાપાપ કર્યું હશે.'[10] (૧૧-૧૬-૧૬ થી ૫૯).

થોડુંક આગળ ચાલતાં દુર્યોધનનું શબ જોતાં ગાન્ધારી ધીરજ ખોઈને એકાએક બેહોશ બની ગયાં. ભાનમાં આવતાં 'હા પુત્ર! હા પુત્ર!' એમ ધ્રુસકે ધ્રુસકે કરુણ વિલાપ કરવા માંડયાં, અને સમીપમાં જ ઊભેલા શ્રીકૃષ્ણને કહેવા માંડયાં, 'હે સમર્થ! યુદ્ધની શરૂઆતમાં આ નૃપસત્તમ દુર્યોધને મને પ્રણામ કરી, 'હે અમ્મા! કુટુંબીજનોના આ સંઘર્ષમાં—આન્તર-વિગ્રહમાં, મને તારો જય થાઓ, એવો આશીર્વાદ આપ, अस्मिञ्ज्ञातिसमुद्धर्षे जयमम्बाब्रवीतु मे।' એમ કહ્યું હતું. ત્યારે અમારા ઉપર આવનારા ઘોર સંકટની વાત જાણવા છતાં, પુરુષશ્રેષ્ઠ! મેં તેને ઉત્તર આપ્યો હતો કે, **જયાં ધર્મ છે ત્યાં જય છે.** इत्युक्ते जानती सर्वमहं स्वं व्यसनागमम्। अब्रुवं पुरुषव्याघ्र यतो धर्मस्ततो जयः॥ અને વળી કહ્યું હતું કે 'યુદ્ધમાં જો તું મોહવશ નહિ થાય તો તું અવશ્ય શસ્ત્રોથી જિતાતા લોકોમાં અમરોની જેમ—દેવોની જેમ—વિહાર કરીશ.' આમ મેં પહેલેથી કહ્યું હતું તેથી મને દુર્યોધનનો (એટલો) શોક નથી. થતો, પરંતુ પ્રભુ! દીન ધૃતરાષ્ટ્ર રાજાનો શોક થાય છે. માધવ! જુઓ તો ખરા! જે મૂર્ધાભિષિક્ત રાજાઓને મોખરે ચાલતો હતો તે જ આજે ધૂળ ફાકતો સૂતો છે! જેને રાજાઓ વિનોદ કરાવતા તેને ગીધો વિનોદ કરાવે છે! જેને પ્રથમ રમણીઓ સુંદર વીંઝણાથી પવન નાખતી તેને હવે પક્ષીઓ વીંઝણા નાંખે છે! કેશવ! જેણે ૧૧ અક્ષૌહિણી સેનાઓને રણમાં ઉતારી હતી તે (સ્વ-પરના) અન્યાયથી માર્યો ગયો છે! મૂર્ખ અને મંદભાગ્યનો તે, વિદુર, તેના પિતા અને વૃદ્ધોની અવગણના કરીને માર્યો ગયો છે........ શૂરા પતિઓં પાસે બેસીને વિલાપ કરતા સ્ત્રીઓને જોઈને પુત્રોના વધ કરતાંયે મને ઘણું દુઃખ થાય છે. આ યુદ્ધમાં મારા પુત્રોને અને પૌત્રોને હું માર્યા ગયેલા જોઉં છું, તોપણ મારા હૃદયના સેંકડો કકડા કેમ થઈ જતા નથી?'......વળી જાતે જ થોડું આશ્વાસન લેતાં બોલ્યાં : 'માધવ! જો આગમો અને શ્રુતિઓ સત્ય હશે તો મારો પુત્ર બાહુબળથી મેળવેલા દિવ્ય લોકોમાં જરૂર ગયો હશે.' ('સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૭).

આમ અનુક્રમે ગર્વિષ્ઠ દુઃશાસન ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૧૮). વિદ્વદ્માન્ય સુંદર વિકર્ણ, શૂરવીર દુર્મુખ, ચિત્રસેન, વિવિંશતિ અને દુઃસહ ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૧૯). શ્રીકૃષ્ણ અને અર્જુન કરતાં જે બળ અને શૌર્યમાં દોઢો ગણાતો તે સિંહ જેવો દૃપ્ત અને નવયુવાન અભિ-

10. ગાન્ધારી રણભૂમિદર્શન કરતાં કરતાં અક્ષોભ્ય અને વત્સલ શ્રીકૃષ્ણ આગળ પોતાનું હૃદય ખાલી કર્યે જાય છે. તેથી 'સ્ત્રીપર્વ', અ. ૧૬થી અ. ૨૫ સુધીના તેમના સર્વ હૃદયોદ્‌ગાર શ્રીકૃષ્ણને સંબોધીને છે. તેથી આ દશે અધ્યાયમાં શ્રીકૃષ્ણને વારંવાર જુદાં જુદાં નામ અને વિશેષણથી સંબોધેલા છે.

મન્યુ[11] વિરાટ, ઉત્તર, કાંબોજ સુદક્ષિણ, લક્ષ્મણ, સુદર્શન[12] ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨૦); દીર્ઘ-રોષી મહારથી કર્ણ ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨૧); અવન્તીનો રાજા, (રાજા શન્તનુના જયેષ્ઠ ભાઈ) મહાધનુર્ધર બાહ્લિક, ગર્વિષ્ઠ અને મનસ્વી જયદ્રથ ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨૨); સર્વત્ર કાયમ શ્રીકૃષ્ણની સ્પર્ધા કરતો મહારથી શલ્ય, પર્વત પ્રદેશનો પ્રતાપી રાજા ભગદત્ત; વીરશયનમાં સૂતેલા, પિતા શન્તનુના આજ્ઞાંકિત પુત્ર, ધર્માત્મા, અજોડ ધૈર્ય–વીર્યશાળી અને વિદ્વાન નરસૂર્ય પિતામહ દેવવ્રત ભીષ્મ, ઇન્દ્ર અને પરશુરામ જેવા અસ્ત્રવેત્તા દ્રોણાચાર્ય[13] ('સ્ત્રીપર્વ' અ. ૨૩), તથા દ્રુપદ, વિરાટ વગેરે બીજા અનેક રાજા, મહારાજા, મહારથીઓ અને ક્ષત્રિયોનાં મુડદાંને ફોલતા ગીધ–કાગડાઓને ઉડાડવા એમની પત્નીઓ નિષ્ફળ પ્રયત્ન કરતી હતી, અને ખેંચી જતાં કૂતરાં તથા શિયાળિયાંને હાંકી મૂકવા વ્યર્થ મહેનત કરતી હતી એવું કરુણ વર્ણન આંખમાંથી આંસુધારા કઢાવે છે. આ કરુણતાની અવધિ યૂપધ્વજ મહારથી ભૂરિશ્રવાની પત્નીઓ પૈકી એકે અર્જુને કાપી નાખેલા એના હાથને ઉત્સંગમાં લઈને એ હાથે કરેલી શૃંગારલીલાઓ વર્ણવતાં શ્રીકૃષ્ણની સમીપમાં અર્જુને કરેલા અધર્મ-

---

11 (૧) દુઃશાસનથી દુઃસહ સુધીના છયે યોદ્ધાઓ ધૃતરાષ્ટ્ર–ગાન્ધારીના પુત્રો છે.

(૨) अध्यर्धगुणमाहुर्यं बले शौर्ये च माधव ।

पित्रा त्वया च दाशार्ह दृप्तं सिंहमिवोत्कटम् ॥ ११–२०–१.

આ અભિમન્યુના શબ ઉપરથી તેનું કવચ ખસેડીને રડતી ઉત્તરા શ્રીકૃષ્ણને દેખીને, તેમને ઉદ્દેશીને વિલાપ કરે છે :

अयं ते पुण्डरीकाक्ष सदृशाक्षो निपातितः ॥ ११–२०–९. ગધ

बले वीर्ये च सदृशस्तेजसा चैव तेऽनघ ।

रूपेण च तवात्यर्थं शेते भुवि निपातितः ॥ ११–१२–१०.

'પુંડરીકાક્ષ! તમારી જેવી આંખોવાળા આ હણાયા છે. નિષ્પાપ કૃષ્ણ! એ બળ, સામર્થ્ય, તેજ અને રૂપમાં આબેહૂબ તમારા જેવા જ છે, છતાં પણ તે ધરાશાયી થયા છે!'

વળી વિલાપ કરતાં, અભિમન્યુ જાણે જીવતો હોય એમ એને પ્રશ્નો પૂછે છે તેમાં :

स्वस्रीयं वासुदेवस्य पुत्रं गाण्डीवधन्वनः ॥ ११–२०–१५ ગધ.

कथं त्वं रणमध्यस्थं जघ्नुरेते महारथाः ॥ ११–२०–१६. કખ.

'શ્રીકૃષ્ણના ભાણેજ અને ગાંડીવધન્વા અર્જુનના પુત્ર અને રણક્ષેત્રમાં ઘૂમતા તમને એ મહારથીઓ શી રીતે હણી શક્યા?'

ઉત્તરાનું અભિમન્યુ સાથેનું લગ્નજીવન પૂરા છ માસ ચાલેલું, સાતમે મહિને અભિમન્યુ વીરગતિ પામ્યો. (૧૧–૨૦–૨૬).

12 ઉત્તર એ વિરાટરાજનો પુત્ર; કાંબોજ અર્થાત્ પામીર વિસ્તારનો રાજા સુદક્ષિણ; લક્ષ્મણ દુર્યોધનનો પુત્ર; સુદર્શન ધૃતરાષ્ટ્રનો પુત્ર.

13 રણભૂમિ ઉપર સૂતેલા 'આચાર્ય દ્રોણની મુઠ્ઠીમાં ધનુષ્ય દૃઢતાથી પકડેલું હતું અને હાથ-મોજા પહેરેલાં હતાં.' ૧૧–૨૩–૩૧.

આ સંદર્ભ દ્રોણે શસ્ત્રાસ્ત્રોનો ત્યાગ કરેલો ('દ્રોણપર્વ અ. ૧૯૫), તે વિધાનથી અળગું પડે છે. અર્થાત્ મહાભારતની પદ્ધતિ પ્રમાણે વૃત્તાંતનું આ બીજી રીતનું આલેખન છે.

કૃત્યને ફિટકાર આપતાં કરેલાં ક્રંદનમાં આવે છે.[14] ('स्त्रीपर्व' अ. ૨૪ અને ૨૫–૧ થી ૨૭).

આ ક્રંદનો, વિલાપો, અધર્મકૃત્યોના આઘાતો, ભૂતકાળનાં (રાજસિક) સુખોનાં દુઃખદાયક બનેલાં સંસ્મરણો, એના પ્રત્યાઘાતો, સળગતી ચિતાઓ, ગવાતાં સામગાનો[15] નિઃશ્વાસો અને ક્રવ્યાદોની ખેંચાખેંચી શાનું ફળ હતું ? ઈર્ષ્યા અને લોભનું. કુસંપ અને વેરનું. આ ઈર્ષ્યા અને લોભમૂલક પ્રણાશના રૌદ્રદર્શનનો ઉપસંહાર કરતાં ગાન્ધારી બોલ્યાં: 'કૃષ્ણ ! જે નરર્ષભો પોતાનાં શસ્ત્રોના વેગથી દેવોનો પણ વધ કરી શકે એવા હતા, તે દ્રોણ, ભીષ્મ, વૈકર્તન કર્ણ, કૃપ, દુર્યોધન, અશ્વત્થામા, મહારથી જયદ્રથ, સોમદત્ત, વિકર્ણ અને શૂરવીર કૃતવર્માના સપાટામાંથી છટકી ગયેલ સર્વ પાંડવો તમારા કારણે જ માર્યા ગયા નહિ અને બચી ગયા છે.[16] અરે ! કાળનો પલટો તો જુઓ કે (પાંડવો સિવાય) આ

---

[14] भार्या यूपध्वजस्यैषा करसंमितमध्यमा ।
कृत्वोत्सङ्गे भुजं भर्तुः कृपणं पर्यदेवयत् ॥ ११-२४-१६

वासुदेवस्य सांनिध्ये पार्थेनाक्लिष्टकर्मणा ।
युध्यतः समरेऽन्येन प्रमत्तस्य निपातितः ॥ ११-२४-१८.

किं नु वक्ष्यसि संसत्सु कथासु च जनार्दन ।
अर्जुनस्य महत्कर्म स्वयं वा स किरीटवान् ॥ ११-२४-१९.

इत्येवं गर्हयित्वैषा तूष्णीमास्ते वराङ्गना । ११-४-२०. કખ

'આ યૂપધ્વજ ભૂરિશ્રવાની પાતળી કટીવાળી પત્ની પતિના હાથને ખોળામાં રાખી કરુણ વિલાપ કરે છે : '... (એ હાથને ભૂરિશ્રવા !) તમે જ્યારે બીજા (=સાત્યકિ) સાથે યુદ્ધ કરવામાં રોકાયેલા અને પ્રમત્ત હતા, ત્યારે અક્લિષ્ટ કર્મ કરનારા (અનાયાસે કાર્ય કરનાર) અર્જુને વાસુદેવની સાંનિધ્યમાં કાપી નાખ્યો છે ! તો હે જનાર્દન ! સંસદોમાં તમે કે સ્વયં કિરીટી અર્જુન, અર્જુનના આ મહાન કાર્યની (!) શી રીતે પ્રશંસા કરશો ?' એમ ફિટકાર આપીને એ વરાંગના સ્તબ્ધ થઈને બેસી રહી છે.'

આ વિલાપમાં નિર્દેશેલ પ્રસંગ માટે જુઓ ખંડ ૪, પ્રકરણ ૨, 'સારથિ પ્રવર' માં 'દ્રોણ પર્વ' અ. ૧૧૭, ૧૧૮ના સંદર્ભો. અર્જુનનું વર્તન નિન્દ્ય નહોતું, પરંતુ દુઃખી, પ્રેમાળ અને અસહાય પત્નીની નજરમાં તો એ 'નિંદ્ય' જ હોય.

[15] સામસૂક્તોનું ગાન મૃત્યુ પામેલાની પાછળ થતું. તથા એનો દેવ પિતૃ ગણાય છે તેથી સામધ્વનિને અમાંગલિક માનવામાં આવે છે. અને સામધ્વનિ થતો હોય તે દરમિયાન ઋગ્વેદ કે યજુર્વેદનું અધ્યયન કરવાનો નિષેધ કરેલો છે. (જુઓ મનુ. ૪–૧૨૩, ૧૨૪ ઇ.) મ.ભા.ના યુદ્ધના અંતે દ્રોણ વગેરે કેટલાક મોટા યોદ્ધાઓની પાછળ સામગાન થયેલું. (૧૧-૨૪-૩૮, ૪૧, ૨૬–૩૯, ૪૦).

[16] अवध्याः पाण्डवाः कृष्ण सर्व एव त्वया सह ।
ये मुक्ता द्रोणभीष्माभ्यां कर्णाद्वैकर्तनात्कृपात् ॥ ११-२५-२८.
दुर्योधनाद्द्रोणसुतात्सैन्धवाच्च महारथात् ।
सोमदत्ताद्विकर्णाच्च शूराच्च कृतवर्मणः ।
ये हन्युः शस्त्रवेगेन देवानपि नरर्षभाः ॥ ११-२५-२९.

બધા (નરશ્રેષ્ઠો) યુદ્ધમાં માર્યા ગયા છે! માધવ! કંઈ પણ કાર્ય કરવામાં દૈવને અતિશ્રમ પડતો જ નથી. કારણ કે આ શૂરવીર ક્ષત્રિયશ્રેષ્ઠો (સાધારણ) ક્ષત્રિયોના હાથે પણ હણાયા છે! જ્યારે તમે સંધિ કરવાનો સંકલ્પ પાર પાડયા વિના જ ઉપાલવ્ય પાછા ફર્યા હતા ત્યારે જ, કૃષ્ણ! મારા બલવાન પુત્રો મૃત્યુ પામી ચૂકયા હતા. શાંતનુપુત્ર ભીષ્મે અને વિદુરે મને તે જ વખતે જણાવી દીધું હતું કે, 'હવે દીકરાઓ ઉપરનો સ્નેહ ત્યજી દેજો.' એમનું એ ભવિષ્યદર્શન મિથ્યા બનવાને પાત્ર નહોતું. અને તાત! જનાર્દન! મારા પુત્રો જોતજોતામાં ભસ્મીભૂત થઈ ગયા!' (૧૧-૨૫-૨૮થી ૩૩).

આ બોલતાં બોલતાં ગાંન્ધારી શોકાવિષ્ટ થઈ ભોંય પર પછડાયાં, દુઃખથી એમનું વજ્ઞાન (=વિવેક) નાશ પામ્યું. ધૈર્ય ખોયું. કોપાવિષ્ટ થઈ ગયાં અને એમને લાગ્યું કે આ બધા સંહારનો દોષ શ્રીકૃષ્ણનો જ છે.[17] એટલે એમણે શ્રીકૃષ્ણને શાપ્યા : 'કૃષ્ણ! જનાર્દન! પાંડવો અને કૌરવો આંતરકલહ કરીને બળી મૂઆ, પણ તમે એમના નાશની શા માટે ઉપેક્ષા કરી? તમારી પાસે શક્તિ હતી, તમારી પાસે બહુ સેવકો અને વિપુલ સૈન્ય હતું, તમે શાસ્ત્રકૌશલ અને વાક્પાટવ બન્નેથી સમર્થ હતા, છતાં પણ મધુસૂદન! કુરુકુળના નાશની જાણીજોઈને ઉપેક્ષા કરી છે. માટે મહાબાહો! તેનું ફળ તમને મળશે જ.[18] મારી પતિસેવાથી મેં જે તપોબળ સંપાદન કર્યું છે, તે દુર્લભ તપોબળના સામર્થ્યથી ચક્રગદાધારી એવા તમને હું શાપ આપું છું કે ગોવિન્દ! નિકટનાં બન્ધુજન એવા

---

[17] जगाम शौरिं दोषेण गान्धारी व्यथितेन्द्रिया ॥ ૧૧-૨૫-૩૫ ગદ્ય.

મહાભારતમાં કવિ વેદવ્યાસે જેમની અદ્વિતીય ધર્મશીલતાનું ગાન કર્યું છે (૧-૧-૫૯), જેમને ધર્મનાં દશ દ્વારરૂપી 'ધર્મ'ની દશ પત્નીઓ પૈકી એક **મતિ** દેવીના અંશાવતારરૂપે વર્ણવ્યાં છે (૧-૬૧-૯૮, સાથે જુઓ ૧-૬૦-૧૩, ૧૪). જે નિર્લોભી, જિતેન્દ્રિય, સંયમ-પ્રાપ્ત સમૃદ્ધિથી જ સાચું સુખ મળે એમ તત્વપૂર્વક સમજનાર અને નિશ્ચયપૂર્વક આચરનાર છે તે સતી ગાન્ધારી જેવાં પણ તીક્ષ્ણતમ વેદનાથી ક્ષણભર ધૈર્ય ખોઈ બેઠાં. પૂજ્ય શ્રીકૃષ્ણને શાપી બેઠાં. તે દર્શાવે છે કે અપ્રમત્તાચરણ કેટલું બધું દુષ્કર છે? માટે સંપૂર્ણ નમ્રતા સાધકના અંતરમાંથી ઊગવી જોઇએ. ગાન્ધારી જેવાં અત્યંત અપ્રમત્ત ધર્માચરણ કરનાર પણ જો વિચલિત થઈ જતાં હોય તો, તેને 'પરમાત્માની મંગલકારી ઇચ્છા,' તરીકે ઘટાવવું પડે; કે જે પરમાત્માની પ્રકાશમાન, દિવ્ય નજરમાં સંહાર અને સર્જન સમાન છે, અર્થાત્ અહેતુક ભક્તિપૂર્ણ કર્મયોગનું અનુશીલન એ આદર્શ થયો.

[18] पाण्डवा धार्तराष्ट्राश्च द्रुग्धाः कृष्ण परस्परम् ।
उपेक्षिता विनश्यन्तस्त्वया कस्माज्जनार्दन ॥ ૧૧-૨૫-૩૬.
शक्तेन बहुभृत्येन विपुला तिष्ठते बले ।
उभयत्र समर्थेन श्रुतवाक्येन चैव ह ॥ ૧૧-૨૫-૩૭.
इच्छतोपेक्षितो नाशः कुरूणां मधुसूदन ।
यस्मात्त्वया महाबाहो फलं तस्मादवाप्नुहि ॥ ૧૧-૨૫-૩૮.

મહાભારતના કવિનો સ્પષ્ટ મત છે કે શક્તિશાળી મનુષ્ય પોતે એકલો ધર્મિષ્ઠ રહે તે પર્યાપ્ત નથી જ, જ્યાં જે અન્યાય હોય તેને યોગથી (બુદ્ધિયોગથી, કર્મયોગથી, કર્મ-ફલાસક્તિ ત્યાગથી) દૂર કરવાની તેની ફરજ છે, પ્રાપ્ત ધર્મ છે. તેની એ ઉપેક્ષા કરે તો કર્મના દોષથી એ લેપાય.

કૌરવ-પાંડવો જ્યારે પરસ્પરનો સંહાર કરતા હતા, ત્યારે તમે તેની ઉપેક્ષા કરી છે. માટે તમે તમારા બન્ધુજનોના સંહાર કરશો. મધુસૂદન! આજથી છત્રીસમા વર્ષે તમે સંબન્ધીઓ, અમાત્યો અને પુત્રો મૂઆ પછી વનમાં રઝળશો અને (અનાથની જેમ) કુત્સિત રીતે મૃત્યુ પામશો. એ વખતે જેમ અત્યારે આ ભરતોની સ્ત્રીઓ પછાડો ખાય છે એમ તમારી યાદવ સ્ત્રીઓ પણ પુત્રો, સંબંધીઓ અને બાંધવોના મૃત્યુથી પછાડો ખાશે.' (૧૧-૨૫-૩૪ થી ૬૨).

ગાન્ધારીનાં આ ઘોર વચનો મહામના શ્રીકૃષ્ણે મંદહાસ્ય સહિત સ્વીકાર્યાં. એમણે ઉત્તર આપ્યો: 'શુભા! યાદવકુળનો સંહાર કરી શકે તેવો (જગતમાં) મારા વિના બીજો કોઈ પુરુષ નથી. ક્ષત્રિયાણી! મેં જે અગાઉથી જ નક્કી કર્યું હતું, તેને જ તમે વ્યક્ત કર્યું છે. અન્ય કોઈ મનુષ્યો કે દેવ-દાનવો પણ (સંગઠિત) યાદવોનો નાશ કરી શકે એમ નથી. તેથી તેઓ પરસ્પર લડીને જ નાશ પામશે.'[19] (૧૧-૨૫-૪૩ થી ૪૫).

શ્રીકૃષ્ણનાં આ સ્વીકારવચનો સાંભળીને પાંડવો ત્રાસ પામી ગયા, અત્યંત ઉદ્વેગ પામ્યા અને જીવનથી પણ નિરાશ થઈ ગયા. (૧૧-૨૫-૪૬).

એક શક્તિશાળી અને શ્રેષ્ઠ મનુષ્ય તરીકે શ્રીકૃષ્ણે મહાયુદ્ધ અટકાવવા અને શાંતિ કરાવવા નિષ્કામભાવે પૂર્ણ બલશાળી નિષ્કપટ પ્રયત્ન કર્યો હતો, તેથી કર્મથી લેપાતા નથી. પણ મ. ભા.માં શ્રીકૃષ્ણ નરોત્તમ ઉપરાંત પરમાત્માના અવતાર તરીકેય નિરૂપાયેલા છે. (ગાન્ધારીનું શાપવચન ઉચ્ચારાયું તેના અગાઉ થોડા પ્રહર પૂર્વે શ્રીકૃષ્ણને સંબોધાયેલું આ યુધિષ્ઠિરવચન અહીં સર. त्वं हि कर्ता विकर्ता च लोकानां प्रभवाप्ययः ॥ (૯-૬૨-૨૬ ગદ્ય) ભગવાનને માટે કંઈ અશક્ય નથી જ. તેથી સર્વ શક્તિમાન જેનું વિશેષણ છે એવા ભગવાને પાંડવ-કૌરવોનો વિનાશ અટકાવ્યો નહિ. તેથી પરમાત્મા હોવા છતાં કર્મથી લેવાયા એમ કવિએ નિરૂપ્યું છે. 'ઈશ હોય (સમર્થ હોય) તો પણ જો પાપને રોકે નહિ તો (સ્વધર્મ આચરે નહિ તો) તે કર્મથી લેપાય છે.' એવું કવિનું દર્શન છે, તેનું નિરૂપણ કવિએ આ પ્રસંગ દ્વારા કરીને મનુષ્યહૃદયમાં રહેલા 'ધનુર્ધર પાર્થ'ને સદૈવ જાગ્રત અને ચક્ષુષ્માન રહેવા પ્રબોધ્યું છે. ટીકાકાર પં. નીલકંઠે અત્રે ટાંકેલું વચન સર૦

अनिरस्तः परध्वंसो याति शक्तमुपेक्षकम् ।
कुलध्वंसप्रसूतार्तिर्गांधार्या इव केशवम् ॥

જે પુરુષ પોતે શક્તિમાન હોય છતાં બીજાઓના નાશને અટકાવતો નથી અને ઊલટો તેની ઉપેક્ષા કરે છે, તેના ઉપર જેમ ગાન્ધારીના કુલનાશનું દુઃખ કેશવ ઉપર આવી પડ્યું, એમ પોતાનો નાશ આવી પડે છે.

19 तच्छ्रुत्वा वचनं घोरं वासुदेवो [illegible]
उवाच देवीं गान्धारीमीषदभ्युत्स्मयन्नीव ॥ ૧૧-૨૫-૪૩.
संहर्ता वृष्णिचक्रस्य नान्यो मद्विद्यते शुभे ।
जानेऽहमेतदप्येवं चीर्णं चरसि क्षत्रिये ॥ ૧૧-૨૫-૪૪.
अवध्यास्ते नरैरन्यैरपि वा देवदानवैः ।
परस्परकृतं नाशमतः प्राप्स्यन्ति यादवाः ॥ ૧૧-૨૫-૪૫.

ગાંધારીનાં શાપવચનો સ્વીકારતાં શ્રીભગવાને કહ્યું કે 'આ પ્રમાણે તમે મને શાપો એવું મેં પ્રથમથી જ નક્કી કર્યું હતું.' કારણ (૧) ગાંધારીના દુઃખતપ્ત અંતઃકરણમાંથી નીકળતી

પણ ગાન્ધારીના શાપનો શ્રીકૃષ્ણે અનુપમ વાત્સલ્ય અને ક્ષમાશીલતાથી સહેજ પણ વિચલિત થયા વિના સ્વીકાર કર્યો. અત્યંત શોકાતુર થઈ વિવેકબુદ્ધિથી ચળીને ગાન્ધારીએ શાપ આપ્યો, તેથી વસ્તુસ્થિતિનું યથાયોગ્ય નિદર્શન કરાવી એમનો શોક દૂર કરવા આશ્વાસન આપ્યું : 'ગાન્ધારી! હવે ઊઠો, બેઠાં થાઓ! શોક દૂર કરો. તમારા (દુર્યોધનને નિયંત્રણમાં ન રાખવાના) અપરાધથી જ કૌરવો માર્યા ગયા છે. તમારો પુત્ર દુરાત્મા, ઈર્ષ્યાળુ અને અત્યંત અભિમાની હતો. હવે એ નિષ્ઠુર, કઠોર વૈર કરનાર અને વૃદ્ધોની શિખામણનું ઉલ્લંઘન કરનાર દુર્યોધનનાં દુષ્કૃત્યોને સારાં માની, તમે પોતે જ કરેલા દોષોનું, મારામાં શા માટે આરોપણ કરો છો?[10] ભૂતકાળમાં મરણ પામ્યું હોય કે નાશ પામ્યું

અગ્નિશિખા સમી વિનાશક તીવ્ર લાગણીઓને આમ માર્ગ મળવાથી પાંડવો બચી જાય. અનન્યાશ્રયી ભક્તો વતી ભક્તવત્સલ ક્ષમામૂર્તિ શ્રીકૃષ્ણે આઘાત સહન કર્યો : સરખાવો શ્રી ઉમાશંકર જોષીકૃત ' ગાંધારી ' કાવ્યરચનામાં ગાંધારીનું ઉચ્ચારણ :

હા એ થયું સારું જ : શોકતપ્ત
આ માતહૈયેથી થયા ન શપ્ત
તે પાંચ મારા કુમળા કુલાંકુરો,
રહ્યાસહ્યા! ભસ્મ સમા, જગદ્‌ગુરો

*   *

આ જીભ ભોળી લલચાવતા ગયા :
ને શાપ પોતા પર ખેંચીને ઠર્યા.
વિનાશ જો આમ થવો જ જો હતો,
એનો ન કો ઉત્તરદાયી અન્ય તો :
ને શાપ જો ઉચ્ચરવા સમો હતો,
તો અન્ય ના કો ખમતીધરે હતો.
એ શાપની વીજ પડી, સુભાગ્ય કે,
વર્જી દ્રુમો પર્વતશૃંગ ત્રાટકે.

(' પ્રાચીના ' ૩જી આવૃત્તિ, પૃ. ૪૩, ૪૪).

(૨) યાદવો અભિમાનથી છકી જાય, અને અન્યાયી બને તો તેનું કાર્યકારણ ભાવને અનુલક્ષીને આ જ પરિણામ આવે. બાકી યાદવો એટલા બળવાન હતા કે આંતરિક ફૂટ સિવાય તેમનો નાશ અન્ય મનષ્યો તો શું પણ દેવો કે દાનવો સુધ્ધાંય કરી શકે નહિ. તે માટે શાપની જરૂર નથી. ગાંધારીએ તો તપઃપ્રભાવે અને લાગણીઓની ઉત્કટતા દરમિયાન આ ભાવિભાવનું દર્શન કરી લીધું, તે શાપરૂપે વ્યક્ત કર્યું. એ અભિવ્યક્તિ શાપ આપ્યા સિવાય, વધુ સાત્વિકતાથી થઈ શકી હોત. જુઓ પ્રકરણને અંતે પરિશિષ્ટ ' સિંધુ '.

૧૦ उत्तिष्ठोत्तिष्ठ गान्धारि मा च शोके मनः कृथाः ।
तवैव ह्यपराधेन कुरवो निधनं गताः ॥ ११-२६-१.
या त्वं पुत्रं दुरात्मानमीर्षुमत्यन्तमानिनम् ।
दुर्योधनं पुरस्कृत्य दुष्कृतं साधु मन्यसे ॥ ११-२६-३.
निष्ठुरं वैरपरुषं वृद्धानां शासनातिगम् ।
कथनात्मकृतं दोषं मय्याधातुमिहेच्छसि ॥ ११-२६-२.
જુઓ ઉપર નોંધ ૧૦માં ગાંધારીનું વચન.

હોય એનો જે શોક કર્યા કરે છે તે દુઃખ, અને દુઃખમાંથી દુઃખ એવો એ પ્રકારનો અનર્થ મેળવ્યા કરે છે. બ્રાહ્મણ સ્ત્રી તપ કરનારા, ગાય ભાર વહનારા, ઘોડી શીઘ્ર દોડનારા, શૂદ્રા સેવા કરનારા, વૈશ્ય સ્ત્રી પશુપાલન કરનારા અને રાજપુત્રી અર્થાત્ ક્ષત્રિયાણી તમારી જેમ વધ કરનારા ગર્ભને ધારણ કરે છે. (આ સ્વાભાવિક ક્રમ છે. તેથી કેવળ દુઃખદાયક શોક મૂકીને શાન્ત થાઓ.)'[૨૧] (૧૧–૨૬–૧ થી ૫).

વાસુદેવનાં એ અપ્રિય (લાગતાં પણ ખરેખર તો વાત્સલ્ય અને સહનશીલતાથી ભરપૂર સત્ય) વચનો સાંભળીને શોકથી વ્યાકુળ આંખોવાળાં ગાંધારીએ (ધીરજ રાખવાનો પ્રયત્ન કરતાં કરતાં) મૌન ધારણ કર્યું. ધૃતરાષ્ટ્રે પણ શોક ઉપર કાબૂ રાખ્યો. યુધિષ્ઠિરે મૃત યોદ્ધાઓના અગ્નિસંસ્કારની વ્યવસ્થા કરી. રાત્રે અગ્નિસંસ્કાર થઈ ગયા પછી (પ્રભાતે) સૌ ગંગાતીરે ગયાં. સ્નાન કર્યું. અને મૃતાત્માઓનું જળથી તર્પણ કર્યું[૨૨] (૧૧–૨૬–૬ થી ૪૪ અને અ. ૨૭).

* * *

આ વિભાગમાં શ્રીકૃષ્ણનું અત્યંત વત્સલ અને ક્ષમાશીલ રૂપ અભિવ્યક્ત થાય છે.

પુત્રોના સર્વનાશના હૃદયભેદક સમાચાર સાંભળ્યા પછી, અંધ ધૃતરાષ્ટ્ર પ્રેમાળ શ્રીકૃષ્ણના 'રાજન્! તમે વૈર ન કરો (પણ પ્રેમ કરો)' શબ્દોનું સ્મરણ કરે છે; પણ તેના અંતરમાં તો દ્વેષની હોળી ભભૂકે છે અને એ દ્વેષપ્રેરિત ગુસ્સામાં તેણે ભીમને ચગદી

ક્રાન્તદર્શી કવિનું અહીં સૂચન છે કે ગાંધારીએ દીકરાને અધર્મમાંથી અટકાવવા ભારે પ્રયત્ન કરેલો. **પણ પૂરો નહીં.** પુત્ર સ્નેહથી સમબુદ્ધિમાં આવેલી (અતિ અલ્પ પ્રમાણથી) ક્ષતિને લીધે (જેમ કે કુંતીને પુત્રજન્મ થયાનું સાંભળીને ગાંધારીને ઈર્ષ્યા થયેલી. ૧–૧૦૭ ૯ થી ૧૬.) એ કર્તવ્ય (સ્વધર્મ) પૂર્ણ રીતે આચારી શક્યાં નહિ. તેથી કર્મના નિયમને અધીન થઈને, સાધ્વી હોવા છતાં પુત્રોના સમૂળ ઉચ્છેદથી થતા શોકને પ્રાપ્ત થયાં. કવિ નિત્ય જાગ્રત ધર્મપાલન કરવાનો અનુરોધ કરતાં અન્યત્ર કહે છે: શરીરના નાશ કરતાંય ધર્મ (પાલન) જ વિશિષ્ટ છે. शरीरस्यापि नाशेन धर्म एव विशिष्यते ॥ ૧–૨૦૪–૧૭ ગદ્ય.

આ છતાં પણ ગાંધારીનો પુત્ર-પતિને વારવાનો પ્રયત્ન અને ન્યાયપરાયણતા દુન્યવી સામાન્ય ગજે માપતાં અનુપમેય અને અપ્રતિમ જ રહ્યાં હતાં.

તેથી આ નિરૂપણ ગાંધારીનું અવમૂલ્યન કરવા માટે નથી પણ નિર્દોષ ધર્મપાલન (કર્મયોગનું આચરણ) કેવું દુષ્કર છે અને તેને કોઈ વીરલા જ અક્ષુણ્ણ રીતે સાચવી શકે છે. માટે નમ્રતાપૂર્વક, અસૂયા વિના કર્મયોગ આચરવાની કવિ દૃષ્ટિ વિશદ કરવા માટે છે.

૨૧ मृतं वा यदि वा नष्टं योऽतीतमनुशोचति ।
दुःखेन लभते दुःखं द्वावनर्थौ प्रपद्यते ॥ ૧૧–૨૬–૪.
तपोऽर्थीयं ब्राह्मणी धत्त गर्भं गौर्वोढारं धावितारं तुरंगी ।
शूद्रा दासं पशुपालं तु वैश्या वधार्थीयं त्वद्विधा राजपुत्री ॥ ૧૧–૨૬–૫.

૨૨ કુંતીના કહેવાથી યુધિષ્ઠિરે કર્ણની ઉત્તરક્રિયા કરી હતી. પરંતુ કર્ણના જન્મની આ વાત ગુપ્ત રાખવા માટે યુધિષ્ઠિરે સ્ત્રીઓને શાપ આપતી વાણી ઉચ્ચારેલી કે, "સ્ત્રીઓના હૃદયમાં ગુપ્ત વાત ટકશે નહિં", એવું મ. ભા. ની મુંબઈ આવૃતિમાં આવતું વચન અહીં ક્ષેપક તરીકે મુકાયેલું છે. જુઓ 'સ્ત્રીપર્વ' ક્ષેપક ૮૦. પરંતુ સમીક્ષિત વાચનાના 'શાંતિપર્વ' અ. ૬–૧૦માં યુધિષ્ઠિરને આ શાપ આપતા નિરૂપ્યા છે.

નાખવાની યેાજના ઘડી. દક્ષ-વત્સલ શ્રીકૃષ્ણે તે નિષ્ફળ કરી. ધૃતરાષ્ટ્રનાં દુષ્કૃત્યેાની ને દુર્યોધન જેવા દુષ્ટ મનુષ્યના વશવર્તી-પરતંત્ર બનીને રહેવાની તેની જીવનચર્યાની સમીક્ષા કરી, તેને ધર્મમાર્ગ ઉપર સ્થિર થવા અને વેરઝેર ત્યાગી પ્રેમભાવ સ્થાપવા સમજાવ્યું. દુર્યોધનની અનુપસ્થિતિમાં ધૃતરાષ્ટ્રે પ્રીતિભાવ દાખવ્યેા પણ ખરેા.

અને પછી રૌદ્ર રણભૂમિનું નિરીક્ષણ કરવા નીકળેલાં ગાન્ધારીની સાથે જ શ્રીકૃષ્ણે પ્રયાણ કર્યું. એ ધર્મશીલા સાધ્વી નારીના આઘાત-પ્રત્યાઘાતેાને અનુકમ્પા અને સહાનુભૂતિથી નરમ પાડયા. એના અંતરના દૂઝતા ઘાનેા મલમ બન્યા. એના પ્રકેાપના વિદ્યુત્પ્રહારમાંથી સુકેામળ પાંડવેાને બચાવી પેાતે જ એનું નિશાન બન્યા. અને એમ પ્રિયજન અને સજ્જન પાંડવેાને તેા બચાવ્યા જ, સાથે એટલાં જ પ્રિય અને સજ્જન ગાન્ધારીને પણ કુળના રહ્યાસહ્યા અંકુરેાને ભસ્મીભૂત કરવાના પશ્ચાત્તાપના અગ્નિકુંડમાં શેકાવામાંથી પણ ઉગારી લીધાં.

એમ સૌને ઉગારી લીધા પછી એ ક્ષમામૂર્તિએ ગાન્ધારીના શાપને ક્ષુબ્ધ થયા વિના સ્વાભાવિકપણે સ્વીકારી લીધેા. ભાવિ અપમૃત્યુ અને કુલનાશની આપત્તિએાની વેદનાને સહેજ પણ લેખામાં લીધા સિવાય, પૂર્ણપણે સહન કરીને એ પુરુષેાત્તમે શાપ દેનારને પણ વસ્તુસ્થિતિનેા યથાતથ ખ્યાલ આપીને मा च शोके मनः कृथाः । નું સાન્ત્વન આપ્યું;

કર્મમાત્રથી અલિપ્ત એવા પૂર્ણ કર્મયેાગી, મહાયેાગેશ્વરમાં જ આ તાટસ્થ્ય, વાત્સલ્ય અને ક્ષમા (ક્ષમાશીલતા અને સમર્થપણું) સંભવી શકે.

* * *

સતી ગાન્ધારી અહીં એવા પરમ ભક્ત જીવનું પ્રતીક છે, જેણે સમગ્ર જીવન સત્ય-ધર્મની ઉપાસનામાં ગાળ્યું. સતત પરમાત્માનું અનુસ્મરણ કર્યું. એમ કર્તવ્ય-કર્મ કરતાં કરતાં અનેક વિપત્તિએા વેઠી. ભીષણ સર્વનાશની તીક્ષ્ણતમ વેદના સહન કરી. સ્વયં ધર્મને જ જાણે કે ફેંકાઈ જતેા દીઠેા. અને એણે પરમાત્મા સાથેનું અનુસંધાન જાણે કે, થેાડી ક્ષણેા માટે ગુમાવી દીધું. ગાન્ધારીએ શ્રીકૃષ્ણને દીધેલેા શાપ એ શાપ નથી રહ્યો, પરંતુ પરમાત્માના અણધાર્યા વિરહથી ઉદ્‌ભવેલી, કેાઈ પણ સ્થૂળ વેદનાને ટપી જાય એવી એ તીક્ષ્ણતમ-તમ વેદનાનું પ્રકટીકરણ બન્યેા. શાપના મિષે એ વત્સલ અન્તર્યામી પ્રત્યે ફરિયાદ છેઃ 'તમે મને કેમ છેાડી દીધી?'[૬]

પરંતુ અન્તર્યામી તેા બાંય પકડીને [illegible] છે. અન્તરમાં બાકી રહી ગયેલ અલ્પ દ્વેષને પ૦ વેદનાની ભઠ્ઠીમાં ગાળી નાખીને **વાત્સલ્ય અને ક્ષમાશીલતામાં પરિવર્તિત કરે છે. એને અહિંસક આચાર શીખવે છે.** નવું જીવન બક્ષે છે.

અને એમ માનવજાતિ વાત્સલ્ય અને ક્ષમાના પંથે (અહિંસાના માર્ગે) આગળ વધે છે.

૨૬ સર૦ ક્રૂસારૂઢ પરમ ભાગવત ઇસુ ખ્રિસ્તના અંતિમ શબ્દેા : 'એલી એલી લમા શબકથની? અર્થાત્ 'મારા ભગવાન, મારા ભગવાન, તમે મને કેમ છેાડી દીધેા?'

(જુએા 'શુભસંદેશ' માથ્થી ૨૭-૪૬; ક્રે. માર્ક ૧૫-૩૪.)

પરિશિષ્ટ

'સિન્ધુ'

(સંદર્ભ ગાન્ધારીશાપની પાદટીપ ૨૦)

માત્ર વીસ વર્ષની તરુણ વયે ચિરનિદ્રામાં પોઢી ગયેલી બંગાળની તરુ દત્તે (૧૮૫૬–૭૬) 'રામાયણ'માંથી માતૃપિતૃભક્ત શ્રવણનું વસ્તુ લઈ ને 'સિન્ધુ' કાવ્ય લખ્યું છે. બંગાળમાં શ્રવણ 'સિન્ધુ' નામે ઓળખાય છે. ઉન્નત અને પરિશુદ્ધ બનતી જતી ઊર્મિઓનું ગાન કરી, અન્તરની ચેતનાને એ નાનું કાવ્ય દિવ્યદર્શન કરાવે છે. શાપ આપ્યા સિવાય પણ એનાં પાત્રો ભાવિભાવની ઝાંખી કરીને રાજા દશરથને માર્દવથી ચેતાવે છે. તેમાંથી ઉપયુક્ત થોડી કંડિકાઓ:

રાજા દશરથે અજાણપણે, મૃગ માનીને 'સિન્ધુ' અર્થાત્ શ્રવણને વીંધ્યો. બાળક સિન્ધુની ચીસ સાંભળી દશરથ તેની પાસે દોડી આવ્યા, ખોળામાં લીધો. ભાનમાં આણ્યો. સિન્ધુ ભાનમાં આવતાં દશરથના મુખમંડળ ઉપર બ્રહ્મશાપના ડરની ઘેરી ચિન્તાભરી રેખાઓ છવાઈ ગઈ. પણ ઉદાસ સિન્ધુ બોલ્યો :

"What dost thou fear, O mighty king?
For sure a king thou art!
Why should thy bosom anguish wring?
No crime was in thine heart!

* * *

"No curses, no! —O bear no grudge,
Not that my blood has split,
Lo! here before the unseen Judge,
Thee I absolve from guilt.
"The Iron, red-hot as it burns,
Burns thouse that touch it too,
Not such my nature—for it spurns,
Thank God, the like to do.
"Because I suffer should I give
Thee king, a needless pain?
Ah no! I die but mayest thou live
And cleansed from every stain!

"મહારાજ તમે શું કામ ડરો છો ? તમારા હૃદયમાં કંઈ પાપ નહોતું તો પછી હૈયામાં આટલી બધી વેદના કેમ ?

"ના રે ના, હું શાપીશ નહિ. મારું લોહી ઢળ્યું તેનો કશો દુઃખધોખો મારા અંતરમાં નથી. એ અદૃશ્ય ન્યાયાધીશની સમક્ષ તમને હું દોષમુક્ત ઠરાવું છું.[૨૫]

"અગ્નિથી લાલચોળ થયેલું લોઢું સ્પર્શે તેને દઝાડે છે : ના મારી પ્રકૃતિ એવી નથી. પાઠ ભગવાનનો, એને લોઢાની માફક વર્તવું સાવ અણગમતું છે.

"મને પીડા થઈ એટલે મારેયે તમને નાહક પીડવા એ ક્યાંનો ન્યાય ? ના મહારાજ, હું અત્યારે મરી રહ્યો છું, પણ તમે જીવો, કોઈ ડાઘ વિના જીવો."

સિન્ધુનાં નિર્દોષ વચનોથી દશરથ દ્રવીભૂત થઈને રડવા લાગ્યો. મરણોન્મુખ સિન્ધુએ તેને આશ્વાસન આપી, પોતે એક વખત કબૂતરની જોડીમાંથી નરને મારી નાખેલો, તેની માદાના આક્રંદ અને દુઃખથી ભરપૂર ખિન્ન દૃષ્ટનું ફળ પોતાને મળ્યું છે, વગેરે વિગત કહી પોતાનાં ઉપવાસી નિર્બળ વૃદ્ધ માતાપિતાને પાણી પહોંચાડવા કહ્યું. દશરથ બાળક સિન્ધુનું શબ અને જળનું કમંડળ લઈને તેનાં માબાપ પાસે ગયો, ભૂખ અને તરસથી પીડાતાં અને બાળક સમયસર પાછો ન આવ્યો તેની ચિન્તાથી આકુળવ્યાકુળ વૃદ્ધો આગળ વ્યથિત હૃદયે બીના વર્ણવી. પુત્રશોકથી બંને વૃદ્ધોનાં હૃદય ભાંગી પડ્યાં. એમના મૃત્યુની ઘડી આવી પહોંચી અને અંત સમયની એ ઘડીઓમાં અન્તર્દૃષ્ટિ ખૂલી ગઈ. એમને ભવિષ્ય-દર્શન થયું. શાપની અભદ્રતા અને કટુતા આણ્યા સિવાય એમણે દશરથને એ વિગત જણાવી, વૃદ્ધ મુનિ કહે છે :

"Our hearts are broken. Come dear wife,
On earth no more we dwell;
Now welcome death and farewell life,
And thou O King farewell !

"We do not curse thee, God forbid,
But to my inner eye
The future is no longer hid,
Thou too shalt like us die.

"Die–for a son's untimely loss !
Die–with a broken heart !
Now help us to our bed of moss,
And let us both depart."

("Ancient Balleds & Legends of Hindustan by Toru Dutt, P. 132 ff.–140 ff.)

---

[૨૫] સર. શાપ એ છે અનાચાર, શાપ દેવો ન કોઇને
આઘાત થાય છે એથી પ્રભુના પ્રેમનેત્રને. —રમણભાઈ નીલકંઠ

"અમારાં હૈયાં ભાંગી ગયાં છે. ચાલો સતી, આ દુનિયાની વિદાય લઈએ. હર્ષથી ભેટીએ મૃત્યુને, ને જીવનને આપીએ વિદાય, ને રાજા તમને પણ.

"તમને શાપ નહીં દઈએ, રાજા. ભગવાન એમ ન કરાવે! પણ મારી અન્તર્દષ્ટિ ભાવિ પરનો પડદો હઠાવીને જોઈ રહી છે, રાજા કે તમારે અમારી પેઠે મરવાનું નિર્માણ છે.

"મરવાનું છે તમારે પુત્રને અકાળે ગુમાવીને, રાજા, અને ભગ્ન હૃદયે. હવે અમને પોઢાડી દો શેવાળની શૈય્યામાં અને વિદાય લેવા દો અમને આ ફાની દુનિયાની."

(લેખકના આગામી પુસ્તક '**શ્રીકૃષ્ણ-પુરુષોત્તમ અને અન્તર્યામી**'નું એક પ્રકરણ)

पद्मसुन्दरविरचित

कुशलोपदेशकोश

सं. नगीन जी. शाह

The Kuśalopadeśakośa, as its name suggests, is a small collection of beneficial wise sayings embodied in 77 Sanskrit verses. It contains practical suggestions for the success in political, social and religious career. It is fraught with pithy sentences expressing practical sagacity.

The style is simple. It is neither elaborate nor obscure. One hardly finds any literary embellishment. The work seems to be the first composition of Padmasundara, the author.

Padmasundara was honoured by Emperor Akbara. He was a great scholar and prolific writer. He wrote *Akabaraśāhiśṛṅgāra-darpaṇa* (a work on poetics, published in Gangā Oriental Series), *Hāyanasundara* (a work on Astrology), *Pramāṇasundara* (a work on Logic, included in *Jaina Philosophical Tracts* published in L. D. Series), *Sundaraprakāśa-śabdārṇava* (a lexicon), *Yadusundaramahākāvya*, *Pārśvanāthamahākāvya*, *Rāyamallābhyudaya mahākāvya*, etc.

The text of this small work is edited here on the basis of a paper ms. belonging to the L. D. Collection preserved in the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad. It bears the Serial No. 1682. It has three folios. Folio 1A is blank and 3B contains only 10 lines. Folios 1B, 2A, 2B and 3A contain 14 lines each. Each line has 42 letters. The size of the ms. is 20.5 cms × 10.5 cms. The handwriting is uniform and beautiful. The ms. is written in the 17th century of Vikrama Era.

कुशलोपदेशकोश

श्रीपरमज्ञानप्रदाय नमः

नत्वा सद्गुरुमुद्गिरन्तमनिशं धर्मोपदेशामृतं
यत् पीतं श्रवणाञ्जलीभिरजराऽमृत्युप्रदं देहिनाम् ।
श्रीमन्त यदनन्तशर्मशिवद कर्मारिमर्माह
ज्योतिःपुञ्जमिवातिस(सं)स्फुरदुरुज्ञानप्रभाभासुरम् ॥१॥

सदसद्व्यवहारनयाल्लौकिकलोकोत्तरप्रमाणवशात् ।
सद्भूतेतरभावान्नयसङ्ग्रहता सती यदपि ॥२॥

तदपि व्यवहारनये प्रवृत्तिरिति लौकिकी समाख्याता ।
सद्दशासद्दशहितीय प्रहिता कविवचनंरचनाऽस्ति ॥३॥

वक्ष्ये बोधविबोधनकुशलं कुशलोपदेशकोशमिदम् ।
कुरुते विचक्षणः खलु निरीक्षितं श्रुतमतेर्बुद्ध्या ॥४॥

सामर्थ्यमखिलकरणे बहिराकारस्य गोपनं युक्तम् ।
शस्तव्यसनाभ्यसनं कार्यं विजिगीषुणा सततम् ॥५॥

प्रायः परिभवभुवनं पुरुषः परुषो निराकृतिः कथितः ।
तेन विशेषाडम्बरमपि हेयं न च बुधैर्जातु ॥६॥

कोऽपि न विश्वस्तव्यो विशेषतो दुष्टमनुजनिवहानाम् ।
ज्ञानप्ररूपिताखिलधर्मभ्रंशं समीप्सुवताम् ॥७॥

निजमतपक्षस्थापनसमुत्थदुध्यो[illegible]तार्तरौद्रभृताम् ।
पाखण्डिदुष्टसत्त्वप्रत्यन्तनिवासिनां सङ्गम् ॥८॥

योषिद्बालचिरन्तनविरुद्धधूर्ताम्बुवह्निनृपलीनाम् ।
हेमकृदसत्यशपथप्रचिकीर्षूणां परित्याज्यम् ॥९॥

नीचालसशस्त्रभृतां शृं[illegible]वश्यानाम् ।
बलवन्नास्तिकचौरकृतघ्नदुर्बुद्धिपुरुषाणा[illegible] ॥१०॥

प्रातस्त्यशान्तसमये कः कालः को व्यय[illegible]ामो देशः ।
कोऽहं काममशक्तिः को वैरी स[illegible]दनुबन्धः ॥११॥

को देवः कस्याहं किं कुलमसुखं सुखं ममास्ति कुतः ।
प्रत्याहते परैः किमु सद्यः प्रत्युत्तरं दातुम् ॥१२॥

इति चिन्तयति मुहुर्मुहुरहर्मुखे किं दिनस्य मम कृत्यम् ।
के सुहृदो गुरुरपि कः सदसत्कृत्यं किमिह बन्धुः ॥१३॥

स्थितिरिह सातत्यवती यदन्तिकं गम्यते प्रयोजनतः ।
तस्य स्थैर्यादिगुणव्यसनानि च चिन्तयेन्मतिमान् ॥१४॥

खिन्नैरपि मोक्तव्यं न कालकृत्यं कदाचिदपि सुहृदा ।
क्लेशजितः पुरुषोऽपि हि पुरुषार्थफलं न चाप्नोति ॥१५॥

उन्नतमनोरथानां मनस्विना माननीयमपि करणम् ।
तद्विधिरनुमानवशाद् यतते सम्पत्सु सोद्योगः ॥१६॥

परुषं कर्म न कुर्यात् क्षमावते सज्जनाय जातु च न ।
मथितादपि चन्दनतः प्रायः प्रादुर्भवत्यग्निः ॥१७॥

सत्सङ्गतिर्विधेया शुभोपदेशप्रदा वयोवृद्धाः ।
बहुशास्त्रश्रुतकुशला निरन्तरं सेवनीयास्ते ॥१८॥

इह-परलोकविरुद्धं कुर्वाणं नरमभित्यजेद् विबुधः ।
यो हन्ति निजं स कथं परमवति गरिष्ठसन्दमतिः ॥१९॥

विद्यातपःप्रयासैः शौर्येण धनेन धर्मसद्दशैश्च ।
अकुलीनोऽपि कुलीनो भवति नरस्तत्क्षणादेव ॥२०॥

नात्मानमतीवोच्चैःप्रयासतः खलु गरीयसः कुर्यात् ।
यदि तस्मादवपातो महते दुःखाय तद् भवति ॥२१॥

गतवस्तुनो न शोकः कार्यः प्रतिपन्नकार्यपरिहारः ।
निश्चिन्तस्वापकृतो निद्राभङ्गो न कर्तव्यः ॥२२॥

दैविकमानुषदोषैर्भूयः कार्यं न जायतेऽवश्यम् ।
शान्त्या दैविकदोषान्निवारयेन्मानुषान् स्वधिया ॥२३॥

येषामयशो दौःस्थ्यं कार्पण्यं मूर्खताऽतिपापत्वम् ।
नित्यक्लिष्टसरोगा मृतोपमास्तेऽपि जीवन्तः ॥२४॥

दैन्या वृत्तिरनीहितमनोरथत्वं विरुद्धकरणं च ।
परवशताऽसन्तुष्टिर्नरकः किमतः परं तस्य ॥२५॥

सकलकुटुम्बः स्ववशः सन्तोषः स्वजनता च विद्वत्त्वम् ।
इष्टमनोरथलब्धिः स्वर्गे किमतःपरं रम्यम् ॥२६॥

दुर्मन्त्रिणि निर्भीकः कृतघ्नतस्तूपकारबुद्धिरपि ।
दुर्नयतो नयतेच्छुः स नेष्टसिद्धिं लभेत नरः ॥२७॥

वैरमकुर्वन् बहुभिर्दद्यात् बहुसम्मते स्वयं स्वमतम् ।
सुमुखैर्भाव्यमवश्यं सर्वासु शुभक्रियासु बुधैः ॥२८॥

मायाविनामपि नृणां निःस्पृहता खलु फलप्रदा भवति ।
द्रोहप्रयोजनेन च कार्योत्सुकता स्वतः सुजनैः ॥२९॥

पात्रेषु न कर्तव्या मत्सरता जातुचित् कुलीनेन ।
स्वज्ञातिकष्टमधिकं नोपेक्ष्यं कार्यमेकत्वम् ॥३०॥

मानवतामपमानस्तद्दोषादयशसोऽपि वृद्धिः स्यात् ।
नश्यन्ति ज्ञातिजना भूयः कलहादतिक्रोधात् ॥३१॥

वर्धन्तेऽधिकमधिकं कमलिन्यो ज्ञातयोऽम्बुना मिलिताः ।
परिपूजयेद् विशेषाद् निःस्वं साधर्मिकं मित्रम् ॥३२॥

स्वकुलानुचिताय नरो न याति कार्याय गौरवगरिष्ठः ।
अधमक्रयाणकक्रयविक्रयणायाप्रयोजनतः ॥३३॥

न निजाङ्गवाद्यमनिशं त्रैणच्छेद्यं मुधा क्षितौ लिखनम् ।
न नखैर्दशननखानां निघर्षणं कार्यमार्येण ॥३४॥

आत्मानमात्मनैव प्रवर्तमानं निवारयेत् कुपथे ।
पाथोनिधिरुद्वेलः परेण किं वार्यते स्वस्मात् ॥३५॥

दानं यदि मानयुतं यद्यौचित्येन पूजितं वचनं ।
यदि शौर्यं नयवर्यं त्रिजगद्वशकृत् त्रयं चैतत् ॥३६॥

अर्थादधिनेपथ्यो महाधनी सुष्ठुवेषपरिहीनः ।
विबलः सबलद्वेषी महतामुपहासनिलयः स्यात् ॥३७॥

चौर्याद्यगुणेषु सदा बद्धधनाशो गुणेषु संशयवान् ।
शक्तौ च निरभियोगो नेहितलक्ष्मीमवाप्नोति ॥३८॥

फलसमये सालस्यः कृताभियोगो विनिष्फलत्वेऽपि ।
निःशङ्को रिपुसङ्गे न नरश्चिरमेधतेऽवश्यम् ॥३९॥

धूर्तेष्वधिसन्मानी निर्मायनरेष्वनादरी सततम् ।
स्त्रीशठवचःप्रतीतः शीघ्रविनाशं समभ्येति ॥४०॥

सेर्क्षः(र्ष्यः) कुलटाकामी गणिकालुब्धोऽपि निर्धनः पुरुषः ।
प्रवयाविवाहकाङ्क्षी सकलजनस्योपहासाय ॥४१॥

कामिस्पर्धा(र्धी) निस्वस्तरुणीकोपाद् विवाहकर्ता यः ।
दोषस्फुटः प्रियास्पृक् पश्चात्तापं स समुपैति ॥४२॥

पण्याङ्गनाहिषु रिपुर्निवारितार्थप्रियो भियाऽत्यर्थम् ।
स्त्रीरन्ता दारिद्र्ये स हीयते सकलसम्पद्भिः ॥४३॥

निर्बुद्धिः सिद्धयर्थी कायस्य सुदुःखितः सुखाकाङ्क्षी ।
अचरक्रयी परस्वैर्मन्दमतीनां [illegible] गुरवः ॥४४॥

दैन्यः स्वसुतायत्ते भार्यावित्तो वनीपकप्रक्षः ।
दत्त्वानुग्रहणमतिस्तदपरपुरुषाधमः कोऽस्ति ॥४५॥

मतिगौरवादहं युर्वहुगर्वीभागधोक्तिभिर्भवति ।
लिप्सुर्लब्धे नृपतौ दुर्मतयस्तु त्रयः पुरुषाः ॥४६॥

हितवादिषु स द्वेषी रोगी यदपथ्यसेवको भवति ।
नीरुग्भेषजभक्षी निःसंशयतो मुमूर्षुमतिः ॥४७॥

भोजनकाले कुपितो गन्ताऽमार्गेऽपि शुक्लकुलजातः ।
कुलमदतोऽसेवाकृत् त्रयो महामन्दमतिमुख्याः ॥४८॥

मित्रोद्वेगकरो यो धूर्तैर्विश्वास्य वञ्च्यते सततम् ।
गुणवान् मत्सरसहितः सकला विकलाः कलास्तस्य ॥४९॥

रमणीरमणीयतरोऽन्यदारसक्तोऽप्रियोऽपि सिद्धार्थैः ।
गोष्ठीनिरतो निधनो निर्बुद्धिशिरोमणिः पुरुषः ॥५०॥

धातुर्वादादिकृते विहितधनाशो रसायने रसिकः ।
विषभुक् परीक्षणार्थं त्रिकमेतदनर्थकोशगृहम् ॥५१॥

गुह्योक्ता परवश्यः कुकर्मणो भृत्यभीतिकर्ता यः ।
निजकोपसमापाती दुर्यशसामपि पदममी स्युः ॥५२॥

दोषेष्वधिको रसिकः क्षणानुरागी च गुणगणाभ्यासे ।
बहुहानिरल्परक्षी नास्पदमपि सम्पदां भवति ॥५३॥

प्रणतेष्वनतो मौनी दुर्बलपीडितनरेषु सोत्साहः ।
बहुगर्वेण स्तब्धो न भवेज्जनवल्लभः क्वचन ॥५४॥

दीनवदनोऽतिदुःखे सुखसम्पत्तौ न दुर्गतेर्भयकृत् ।
दुष्कर्मणि निर्लज्जो बालैरुपहस्यते स भृशम् ॥५५॥

धूर्तस्तुत्या भ्रमितस्त्वात्मनि यशसैव पात्रपोषकरः ।
आत्महितेष्वविमर्शी क्षयमेव स शीघ्रमुपयाति ॥५६॥

वाचालः कुशलोऽहं चपलः सहितोद्यमोऽस्मि सोऽहमिति ।
निःशङ्कः शूरोऽहं स मन्यते यस्तु मूढात्मा ॥५७॥

धर्मद्रोहसुखेच्छुरन्यायेन च विवर्धिषुर्नितराम् ।
श्रेयःसंबलमुक्तो मरणान्ते दुर्गतेरतिथिः ॥५८॥

मुखरत्वेनाभिज्ञः सम्पल्लाभे भवेत् सदा विकृतः ।
गणकोक्तौ सुतकामी न धीमतां माननीयः स्यात् ॥५९॥

बुधसदसि स्वश्लाघी क्लिष्टोक्त्या मन्यते कविंमन्यः ।
व्याचष्टे श्रुतमश्रुतं तस्मै खलु नमस्कुर्मः ॥६०॥

परगतमर्मस्पर्शी हसति यो द्विजकोऽतिचाटूक्त्या ।
अगुणी गुणिनिन्दाकृत् ब्रह्मप्रतिमः परः स पुमान् ॥६१॥

दक्षः स्वसभाधीती मह[illegible]गुरुः साभिलाषुकोऽत्यन्तम् ।
अनवसरज्ञोऽपि गतः कपिकच्छुसमा इमे ख्याताः ॥६२॥

वचनास्मारकदूतः खरस्वरो गीतगानकारी च ।
योगी गृहाश्रमरतः सोद्वेगकरास्त्रयश्चैते ॥६३॥

स्फुटदोषिजनश्लाघी गुणिजनगुणनिन्दकोऽसमर्थः सन् ।
राजाद्यवर्णवादी सद्योऽनर्थस्य भवति गृहम् ॥६४॥

निजधर्मणोऽपमानं वित्तायुर्मर्मवञ्चनं मन्त्रम् ।
गृहदुश्चरितं च तथा प्रकाशयेज्जातु नो मतिमान् ॥६५॥

मूर्खः पण्डितमान्यो मूर्खंमन्योऽपि पण्डितो मान्यः ।
पण्डितमूर्खान्तरतः स पण्डितः पण्डितंमन्यः ॥६६॥

विच्छिन्नश्रुतवचनः खण्डस्फुटिताक्षरोक्तिवाचालः ।
खण्डितपण्डितमान्यो न खण्डितः पण्डितंमन्यः ॥६७॥

व्याकरणतर्कछन्दोज्योतिर्वैद्यश्रुतिस्मृतिपुराणैः ।
षड्दर्शनमर्मज्ञः सार्वपथीनो भवेत् कुशलः ॥६८॥

तद्विपरीतो मूर्खो गणयति बुधमान्यमात्मनाऽऽत्मानम् ।
शठधूर्तादिस्तुतिभिः स च मूर्खशिरोमणिः प्रवरः ॥६९॥

तीव्रक्रोधाहङ्कृतिमायालोभादयो हि सन्ति निजे ।
पात्रमपकीर्तिगुम्फिनां ततः परः प्राप्यते कुत्र ॥७०॥

अकथितपरमर्मज्ञो द्वन्द्वालापावरोधसि परस्य ।
प्रविशेन्नानाहूतो नाङ्गस्पर्शी भवति चतुरः ॥७१॥

योऽपृष्टो बहुभाषी परासनग्राहको बहुविरुद्धः ।
बहुहास्यमर्मवक्ता विद्वेषं याति तत्क्षणतः ॥७२॥

वक्तुर्नवरसमर्म स्वयमनभिज्ञो विनिन्दते तस्मै ।
विद्वद्वचनेष्वरुचिर्निगद्यते ज्ञानदग्धनरः ॥७३॥

गम्भीरमतिविदग्धास्तत्त्वविदः सर्वशास्त्रकुशलाश्च ।
नीरागद्वेषरता दुर्लभ्या मानुषे लोके ॥७४॥

विख्यातकीर्तिधवलाः सत्कायो दानशीलिततपोभिः ।
प्रगुणा धर्मणि चतुराः किमुत मृताः सन्ति जीवन्तः ॥७५॥

मुनिपद्ममेरुसुगुरोः पदारविन्दद्वयैकमधुपेन ।
मुनिपद्मसुन्दरेण कृतमिति कुशलोपदेशमिदम् ॥७६॥

कुशलोपदेशकोशं निजहृदि सदने दधाति यः कुशलः ।
तस्याक्षयनिधितुल्या बुद्धिर्न क्षयमवाप्नोति ॥७७॥

इति श्रीपद्ममेरुशिष्यपद्मसुन्दरविरचितं कुशलोपदेशकोशाभिधं लिखनतः संदर्भतः पूर्णीकृतम् ॥

cope

he Journal is primarily intended to omote researches in Medieval Indian ilture. Hence emphasis will naturally on the languages, literature and iltural sources of that period. But it ll also give sufficient space to other ticles which throw light on Ancient dian Culture.

orms of Contributions

ntributions embodying original searches; abstracts of theses accepted the University; critical editions of the ublished Sanskrit, Prakrit, abhramsa, Old Hindi, Old Gujarati ts; appreciations and summaries of ient and medieval important original ks; notices of manuscripts and textual ticisms will be published in the urnal.

edium of Articles

ey should be written in any one of following four languages: Sanskrit, ndi, Gujarati and English. ticles written in language other than lish should be accompanied by a mmary in English.

emuneration

he L. D. Institute of Indology will pay norarium to the authors whose ntributions are accepted.

nnual Subscription

land	Rs.	20/-
rope	Sh.	30
S. A.	Dollar	5.00

Other Rules

(1) Contributions intended for publication in the Journal should be type-written (with double spacing) or legibly written on one side only of the paper. Copies should be retained by the authors.

(2) It is presumed that contributions forwarded for publication in the Journal are not submitted elsewhere.

(3) The copyright of all the contributions published in the Journal will vest jointly in the L. D. Institute of Indology and the authors.

(4) Ten offprints will be given to the contributors free of charge.

(5) Titles of books and Journals should be indicated by single underline. Sanskrit, Prakrit, Hindi, Gujarati terms occurring in the articles written in English should be underlined. The standard system of transliteration should be followed.

(6) Those who want their works to be reviewed in the Journal should send two copies of the same.

All contributions and correspondence may please be addressed to

Director, L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad-9

OUR LATEST PUBLICATIONS

32. **Philosophy of Shri Svaminarayana** by Dr. J. A. Yajnik Rs. 3
34. **अध्यात्मबिन्दुः** —हर्षवर्धनोपाध्यायनिबद्धः स्वोपज्ञवृत्त्या युतः ; सं० मुनिश्री मित्रानन्दविजयजी — नगीन जी. शाह. Rs.
35. **न्यायमञ्जरीग्रन्थिभङ्गः** — चक्रधरकृतः; सं० नगीन जी. शाह Rs. 3
36. New Catalogue of Sanskrit and Prakrit Mss. JESALMER COLLECTION — Compiled by Munirāja Punyavijayaji Rs. 4
37. Prakrit Proper Names Pt. II Compiled by Mohanlal Mehta and K. Rishabh Chandra Rs. 3
38. Karma and Rebirth by Dr. T. G. Kalghatgi Rs.
39. Jinabhadrasūri's Madanarekhā Ākhyāyikā. Editor, Pt. Bechardas J. Doshi Rs. 2
41. Collection of Jaina Philosophical Tracts **Ed. Nagin J. Shah** Rs. 1
42. Sanatukumāracariya, Editors Dr. H. C. Bhayani and Prof. M. C. Mody Rs.
43. The Jaina Concept of Omniscience by Dr. Ram Jee Singh Rs. 3
44. Pt. Sukhlalji's Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvāti Eng. trans. by Dr. K. K. Dixit Rs. 3
45. Isibhāsiyāiṁ Ed. by W. Schubring Rs. 1
46. Haimanāmamālās'iloñcha of Jinadevasūri with S'rivallabha's Com.; Ed. by Mahopadhyaya Vinayasagara Rs. 1

Published by Dalsukh Malvania, Director, L. D. Institute of Indology, Ahmedab
Printed by K. B. Bhavsar, Swaminarayan Mudrana Mandir, 46, Bhavsar Soc
Nava Vadaj, Ahmedabad-13